Epimetheu

Ion Banu

ARISTOTEL

314.727

Editura Ştiinţifică

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BIBL. CENTR. UNIV.
„M. EMINESCU" IAŞI
II 314727

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ION BANU

ARISTOTEL

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

235141
B.C.U. - IAȘI

Apariţia lucrării a fost sprijinită de
Adrew Popper şi Vladimir Popper, din New York,
precum şi de Georges şi Anny Filip-Lefort, din Paris.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Colecţia

EPIMETHEU

ION BANU

ARISTOTEL

25486

233141
B.C.U. - IASI

EDITURA ŞTIINŢIFICĂ
Bucureşti, 1996

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Redactor : Idel Segall

27.06.1997
B.C.U. „M. [illegible] CU"
— I A Ş I —
ale 793691

© Editura Ştiinţifică, Bucureşti 1996

ISBN 973-44-0196-3

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

TABLA DE MATERII

I. INTRODUCERE 9

1. Preambul 9
2. Cadrul social-istoric 11
3. Date biografice 13
4. Opera 15
5. Formaţia intelectuală 18
6. Sistemul 24
7. Coordonate structurale stadiale 29

II. FUNDAMENTE ONTOLOGICE 31

1. Clasificarea „Ştiinţelor" 31
2. Metafizica şi Fizica 33
3. Principalele concepte ontologice 39
4. O interpretare neothomistă a ontologiei în cauză 65

III. TEORIA NATURII 68

1. Configuraţia Universului 68
2. Teoria categoriilor 73
3. Teoria mişcării 78
4. Teoria cauzelor 82

IV. ARISTOTEL ŞI TEORIA PLATONICIANĂ A IDEILOR 86

V. ELEMENTE DE PSIHOLOGIE. GNOSEOLOGIA 100

1. Teoria sufletului 100

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

2. Obiectul cunoaşterii 103
3. Instrumentele cunoaşterii 104
4. Procesul cunoaşterii 109
5. Problema intelectului activ 118
6. Valoarea cunoaşterii. Criteriul adevărului 122

VI. LOGICA ÎN SISTEMUL FILOSOFIC AL LUI ARISTOTEL 125

VII. BIOLOGIA ARISTOTELICĂ SUB RAPORT FILOSOFIC 142

1. Generalităţi 142
2. Coordonate generale 145
3. Chestiuni de metodă 148
4. Principalele probleme 151
5. Cugetarea biologică, matrice de prim-ordin a filosofiei aristotelice 162

VIII. FILOSOFIA OMULUI 174

1. Filosofia „umană" 174
2. O problematică a omului 175
a. Conceptul de esenţă umană 175
b. Mijloacele de actualizare a umanului 189
c. Raportul cu antropologia filosofică platoniciană 192

IX. FILOSOFIA SOCIALĂ 194

1. Societatea 194
a. Societatea şi natura 194
b. Principii de bază 195
c. Norme metodologice 200
d. Principiile optimei organizări a cetăţii 209
e. Configuraţia societăţii ideale 214
f. Concluzii 217

2. Idei politice 218
3. Idei economice 221
4. Etica 224
5. Estetica 231

X. OBSERVAŢII DE ÎNCHEIERE 239

ADDENDA 248

Salonic, 1978 : Congresul mondial Aristotel (Note) — la a 2 300-a comemorare a morţii filosofului 248
Aristotel în legendă 260

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

I. INTRODUCERE

1. PREAMBUL

Aristotel este, în perspectiva istoriei, o emblemă a certitudinii. Secolele trec şi adaugă mereu noi edificii filosofice. Dar timpul nostru consacrat studiului filosofiei trecute este, biologic, limitat. Înmulţirea creaţiilor filosofice obligă deci pe istoriografii filosofiei trecute să nu depăşească această limită. Ei trebuie să adauge însă mereu nume noi şi, implicit, să renunţe mereu la altele, a căror absenţă istoriografică ar fi fost, să zicem, cu un secol în urmă, de neconceput. Dar peste oricât de multe veacuri numele lui Aristotel (desigur, nu doar al lui) nu va intra niciodată în umbra ce va cuprinde pe cei care, vrând nevrând, vor trebui eliminaţi. El va rămâne mereu prezent. Iată o certitudine. Ea stârneşte un sentiment de veneraţie la acela care azi se angajează să scrie despre Aristotel. Sentimentul de-a se asocia unei permanenţe, unei certe persistenţe, unui trecut mereu prezent şi unei prezenţe continue în viitor. Beethoven, s-a spus, este nemuritor pentru că nu trece nici un timp fără ca undeva pe glob să nu se cânte din muzica lui. Aristotel este şi el nemuritor: în orice clipă, undeva în lume, cel puţin o minte omenească se apleacă asupra ideilor sale.

*

Opera lui Aristotel a fost prima enciclopedie a filosofiei europene, întâiul ei laborator de cercetare sistematică şi, înainte ca însuşi conceptul de experiment să se fi elaborat, a fost primul act minuţios de experimentare a capacităţii spiritului filosofic

de-a răzbate către straturile cele mai profunde ale existentului natural şi noetic.

A fost, firește, o secvență într-o continuitate.

Filosofii vechi ai Greciei, Thales şi ceilalţi au înfăptuit temerarul act de a „supune" gândului Universul, imens şi caleidoscopic. Acest act nu putea fi deocamdată decât simplu şi simplificator la extrem. Au construit deci sisteme aflate sub pecetea câte unui principiu unic, despre o realitate privită ca univocă. De aici monodimensionalitatea filosofiei preclasice.

Au urmat Socrate* şi Platon. Cugetarea raţionalizase natura, impunându-se astfel ea însăşi ca o forţă calitativ aparte. Natura dărui astfel la rândul ei cugetării prilejul de a se dezvălui sieşi. S-a produs un nou succes al lucidităţii, acela al descoperirii bidimensionalităţilor gândire – gândit, subiect – obiect, eu – lume, social – cosmic, filosofie - ştiinţă. Concentrarea asupra domeniului non descoperit – sinele – s-a tradus, în structura iniţială a construcţiei platoniciene, într-o largă preponderenţă acordată primilor membri ai cuplurilor menţionate mai sus– gândire, subiect, eu, societate, filosofie – şi în acelaşi timp într-o transsubstanţiere generatoare de himere. În platonismul iniţial raţiunea comisese un paricid faţă de natură.

Aristotel este, ca şi Platon, un magistru al pluridimensionalităţii. El eliberează însă cugetarea de transa pythică a platonismului, se apleacă echilibrat asupra tuturor membrilor pomenitelor cupluri, cu răceala observatorului logician. El preia astfel contemplarea preclasică a „cerului", dar fără unidimensionalitatea ei; preia autodescoperirea socratico-platoniciană a calităţii-conştiinţă, dar, deşi nu renunţă total la mit nu-l mai amestecă în fenomenologia subiectivităţii. Pe această cale va întreprinde edificarea celei mai sobre, mai

* O observaţie referitoare la o anumită „inconsecvenţă" privind transpunerea, în textul nostru, a numelor proprii greceşti : în cazul unor nume intrate în circulaţie vom respecta formele folosite în mod curent. Altminteri vom respecta formele originare. Vom scrie aşadar Socrate, iar nu Socrates, dar vom scrie Aristoxenos, iar nu de pildă Aristoxen.

sistematice şi mai complete construcţii filosofice a antichităţii, atât europene cât şi orientale.

Acela care-l caută pe Platon — cel anterior senectuţii — trebuie să păşească într-o lume cu zâne, lume care, ca orice feerie, te absoarbe din ambianţa cotidiană. Cel care-l caută pe Aristotel reface vechea cale spre mărul cunoştinţei. Nu va pierde paradisul Universului transcendent, dar va fi nevoit totodată să adauge povara penibilă, uneori cenuşie a pământescului, va avea beneficiul contactului cu realul autentic, imanent. E un Adam ce dobândeşte pământul, fără însă a pierde cerul.

Opera lui Aristotel avea să conducă peste veacuri cugetarea europeană în direcţia ştiinţelor zilelor noastre, a spiritului ştiinţific din filosofia contemporană.

2. CADRUL SOCIAL-ISTORIC

În linii mari, cadrul istoric este cel al etapei clasice, aşa cum a fost conturată de noi în alte lucrări. Momentul concret — secolul IV î.e.n. — în care şi-a conceput Aristotel vastul său sistem de idei indică însă anumite particularităţi.

Consecinţele intelectuale generate de activitatea socială intensă din cetăţile greceşti, de viaţa democraţiei, continuă să se facă simţite. Dar secolul al IV-lea nu mai este secolul lui Pericle. O serie de manifestări relevă complicarea tensiunilor sociale. Aceasta se constată pe două planuri: a) pe planul interior, din sânul populaţiei libere, dominante; b) pe planul raporturilor dintre clasa celor liberi şi cea a sclavilor.

În ceea ce priveşte stratul social dominant: pe timpul lui Aristotel se polarizează în cetăţile greceşti în mai mare măsură decât în trecut, pe de-o parte pătura celor bogaţi, pe de altă parte aceea a săracilor. În vremea lui Pericle ciocnirile politice din sânul clasei dominante erau în primul rând expresia unui conflict între aristocraţi şi *demos*. Or *demos*-ul era departe de a se caracteriza prin starea de sărăcie a tuturor elementelor sale

componente. În epoca lui Aristotel masa celor săraci capătă o pondere mai mare. Aşa cum rezultă din repetate observaţii consemnate de Stagirit în *Politica*, acum ideologia democratică este cu precădere o ideologie a sărăcimii.

Între săraci şi bogaţi există şi o pătură de oameni de condiţie economică mijlocie care, firește, nu invidiază pe săraci, dar se tem într-un fel şi de instabilitatea ce pândeşte poziţia celor foarte avuţi. Aristotel a reflectat adesea la posibilitatea de-a găsi o formă socială de echilibru care să suprime conflictul dintre aceste pături ale clasei de oameni liberi din cetate. S-a gândit la o formă politică de compromis, de natură să micşoreze distanţa economică şi implicit adversitatea dintre sărăcime şi păturile bogate, să atenueze ciocnirile dintre aceste pături libere ale cetăţii. Înclinat să includă în câmpul său vizual ansamblul social cu toată complexitatea lui, să cuprindă toate componentele sale extrem de variate, filosoful părea să-i răspundă printr-un sistem atotcuprinzător, cum nu se putea mai atent la nuanţe, vădind neslăbit voinţa de-a satisface toate obiecţiile şi rezervele pe care le putea întrevedea.

Trecând pe celălalt plan, notăm faptul că secolul lui Aristotel e zguduit de răscoale de sclavi care lovesc în poziţia stăpânilor lor. Aristotel este preocupat de acest fenomen şi de mijloacele prin care ar putea fi suprimat.

Dar tendinţele de compromis sunt cele din gândirea unui om al contemplativismului intelectual propriu *beneficiarilor* sistemului. Filosoful nostru este omul ce absolutizează relaţiile sociale existente. Atent faţă de zguduirile provocate de mişcările protestatare ale sclavilor, Stagiritul gândeşte în spiritul apărătorului „ordinei", formulând argumente şi comandamente în favoarea conservării raporturilor sociale existente.

În această sferă de chestiuni, autorul nostru nu mai apare deci ca un căutător de compromisuri, ci ca un propagandist al tezei asupra caracterului firesc al relaţiei stăpân – sclav. Deocamdată nu exista perspectiva unui alt mod de organizare economică decât acela întemeiat pe munca sclavilor, pe opoziţia dintre munca fizică şi capacitatea de creaţie spirituală. Aristotel

a exprimat o modalitate de cugetare socială firească pentru timpul şi pentru poziţia sa socială.

Am introdus această rezervă spre a nu lăsa să subziste un echivoc în momentul în care consemnam neobişnuita elasticitate cu care tindea cugetarea aristotelică să îmbrăţişeze realitatea socială într-un tur de orizont cât mai larg cu putinţă; de asemenea când ne punem întrebarea de-a şti în ce măsură cugetarea asupra societăţii în care trăia Aristotel îşi putea pune pecetea asupra ansamblului sistemului său de gândire filosofică.

3. DATE BIOGRAFICE

În deceniul al şaselea al secolului IV î.e.n. începe, în Academia platoniciană de la Atena, să se distingă de colegii săi un tânăr cu un chip nu prea impunător, cu ochii mici şi vii, venit din nordul Greciei, un tânăr al cărui intelect remarcabil a făcut, pe cât se spune, ca Platon să-l numească „Inteligenţa" sau „Studiosul".

Era tânărul Aristotel, născut în anul 384 în oraşul *Stageira* din sudul Traciei, al cărui tată fusese medicul lui Amintas II, rege al Macedoniei. După ce petrecuse adolescenţa în Macedonia, Aristotel venise în anul 367 la Atena, devenind elev al lui Platon, în a cărui şcoală avea să rămână până la moartea maestrului, săvârşită în anul 347.

Aşadar Aristotel audiază lecţiile lui Platon timp de aproape 20 de ani. Poate că aşteaptă să-şi consolideze până la capăt propriul său sistem de idei, care începuse să se înfiripe în şcoala platoniciană, poate că nu doreşte să apară adversar al maestrului înainte de dispariţia acestuia, fapt este că Aristotel până la moartea lui Platon, deşi în dezacord cu gândirea maestrului său, rămâne elevul său ascultător, scrie unele lucrări încă dominate de platonism. Menţionăm însă că sunt cercetători care azi contestă atingerea de platonism a gândirii tânărului Aristotel şi cred că discipolul ar fi respins încă de la începutul

activităţii sale teoria Ideilor. Este părerea lui H. Flashar, care pomeneşte în acest sens şi alţi specialişti ai cercetării operei Stagiritului[1]. Nu împărtăşim acest punct de vedere. Aristotel începe să se manifeste ca gânditor original, adversar al sistemului de gândire instituit de Platon, abia după moartea acestuia. Studentul va dori să se comporte în chip respectuos faţă de memoria magistrului său, dar totodată să nu renunţe la ceea ce credea el că reprezintă adevărul. După cuvintele sale, puţin modificate, această poziţie ne-a rămas exprimată în celebra formulă: „Îmi este prieten Platon, dar îmi este şi mai mare prieten adevărul!" (*Amicus Plato, sed magis amica veritas*).

După moartea lui Platon pleacă în *Troada*, în oraşul Assos, pe coasta de apus a Asiei Mici, unde se însoară.

În anul 342 îl găsim la *Pella*, la curtea regelui Macedoniei, ca educator al tânărului Alexandru. La Mieza, nu prea departe de Pella, vechea capitală a regatului Macedoniei, vizitatorul este condus de ghid într-o zonă accidentată, păduroasă, ce lasă loc, după un parcurs nu prea lung, unui luminiş între stânci. În apropiere, un râuleţ, într-o parte ceva ca o masă de piatră. Ţi se dau asigurări că ar fi locul, retras şi pitoresc, unde Aristotel îşi instruia elevul. Punct aflat îndeajuns de departe de capitală spre a fi scutit de clocotul specific vieţii de curte a regatului, dar îndeajuns de aproape spre a menţine atât pe învăţător, cât şi pe elev, în contact cu lumea. Cu aceea a ştiinţei de care era legat dascălul, cu cea a politicii spre care năzuia ambiţia uriaşă a elevului. După ce Alexandru ocupă tronul părintesc, dascălul se întoarce la Atena, unde, în 334, deschide propria sa şcoală, într-un local de lângă fostul templu al lui *Apollon Lykeios*, de la care şcoala sa va primi numele de *Lyceu*. Aici Aristotel introduce metode noi de lucru, datorită cărora grupul de studenţi din jurul maestrului se transformă într-un colegiu care reuneşte preocupările de studiu cu cele de cercetare şi creaţie ştiinţifică. *Lyceul* aristotelic ne apare astfel în aceeaşi măsură Universitate şi Institut de cercetare academică, în înţelesul modern al cuvântului.

[1] H. Flashar, *L'image actuelle d'Aristote; l'état de la question platonicienne*, Conferinţă la „Societatea de Studii Clasice", Bucureşti, 5 iunie 1980.

Uriaşa operă a lui Aristotel este până la un punct şi rodul colaborării strânse care caracterizează legătura dintre el şi elevii săi.

În anii ce urmează, ani ai ascensiunii lui Alexandru al Macedoniei, Aristotel, deşi dedat creaţiei sale ştiinţifice, nu ocoleşte viaţa publică. Se manifestă ca adept al liniei politice promacedoniene. La moartea lui Alexandru – 323 î.e.n.– el nu mai poate rezista atacurilor îndreptate împotriva sa de adversarii acţiunii lui Alexandru, care-l acuzau de trădare, şi este nevoit să se refugieze în Eubeea, în oraşul *Halcis*. Poziţia lui, pe linia acceptării unei subordonări a măruntelor stătuleţe greceşti faţă de-o forţă unificatoare, a putut să pară multora, dintr-un punct de vedere îngust-patriotic, străină. Dar sub perspectiva istorică, lucrurile capătă altă înfăţişare. Într-un moment în care viaţa cetăţilor greceşti se sufoca în limita zidurilor strâmte ale cetăţilor şi apăruse imperativul social obiectual al depăşirii lor şi al construirii unei unităţi sociale mai largi, se observă că poziţia promacedoniană a lui Aristotel se orienta în acord cu sensul dezvoltării societăţii greceşti. S-ar putea ca mobilurile personale urmate de Aristotel să fi fost criticabile. În lumina cerinţelor progresiunii istorice, poziţia lui apare legitimă.

Aristotel moare la *Halcis* în anul 322 î.e.n.

4. OPERA

Creaţia scrisă a lui Aristotel se împarte în lucrări *exoterice*, adică destinate marelui public – aproape în întregime pierdute (cu excepţia unui număr restrâns de fragmente), şi în lucrări *esoterice*, destinate uzului intern din *Lyceu**. Acestea din urmă au ajuns aproape toate până la noi. Circulaţia lor prin milenii a dus

* Expunerile orale ale Magistrului erau şi ele de două feluri : *acroamatice*, adresate unui auditoriu selectat şi *exoterice* la care putea asista oricine (Aulus Gellius, *Nopţi atice*, XX, 5).

la anumite neorânduieli, făcând, de pildă, ca anumite părţi ale unor tratate să se regăsească, aproape cu acelaşi conţinut, în altele. Se observă atare suprapuneri, de pildă între *Metafizica* şi *Fizica*, sau între *Etica Nicomahică* şi *Etica Eudemică*.

Compoziţia lor adesea necizelată, descusută, cu nenumărate imprecizii şi defecte de continuitate, câteodată penibil de greoaie, vădeşte faptul că textele ajunse la noi nu trecuseră prin faza unei redactări finale. S-au propus mai multe explicaţii pentru lămurirea acestei stări. S-a emis şi părerea, conform căreia un iniţial text provizoriu al Magistrului ar fi fost preluat şi trecut printr-o operaţie de redactare întreprinsă de primul discipol, Teofrast[2]. Opinia mai nouă şi mai larg admisă azi prezintă textele drept note, câteodată întocmite fugitiv, ca nişte ciorne, pregătite de Maestru în vederea lecţiilor sale destinate auditoriului din şcoală.

Mult timp personalitatea lui Aristotel a rămas aproape necunoscută dincolo de zidurile *Lyceului*. Abia după 262 de ani, în 60 î.e.n. *Andronicos din Rhodos*, scolarh al *Lyceului*, „editează" pentru public opera esoterică ce definea pe unul din marii filosofi ai tuturor timpurilor[3].

Consemnăm marea majoritate a titlurilor lucrărilor sale, urmând în linii generale pe O. Hamelin[4].

a) *Opere de tinereţe*. Un număr de poeme dintre care trei s-au păstrat. Dialoguri ce s-au conservat şi în care autorul lor ne apare mai mult sau mai puţin platonician: *Gryllos* (sau *Despre retorică*), *Eudemos* (sau *Despre suflet*), *Protrepticos* (exortaţie în favoarea „vieţii filosofice"), dialog despre care avem ştiri detaliate; unele poartă chiar titluri platoniciene: *Omul politic*, *Sofistul*, *Menexenes*, *Symposion*. Ulterioară a fost lucrarea *Despre filosofie*, destul de bine cunoscută nouă. La curtea Macedoniei a

[2] Vd. Iosef Zürcher, *Aristoteles Werk und Geist*, Paderborn, F. Schöningh, 1952, p. 17.

[3] Pentru detalii asupra Odiseei scrierilor lui Aristotel, după moartea lui, vd. Strabon, *Geografia*, XIII, 1, 54, şi Plutarh, *Viaţa lui Sylla*, 26.

[4] Octave Hamelin, *Le système d'Aristote*, ed. a II-a, Paris, Alcan, 1931, pp. 17–33.

scris dialogurile *Alexandru* şi *Despre Monarhie*. Dialoguri din care nu ne-a rămas aproape nimic altceva decât titlurile: *Despre dreptate, Despre poeţi, Despre sănătate, Despre educaţie, Despre plăcere* etc.

Urmează lucrările în care sistemul aristotelic se înfăţişează în deplina sa identitate.

b) *Logică*. Opere cunoscute, începând cel puţin din secolul VI e.n., sub numele de *Organon: Categoriile, Despre interpretare, Analitica primă* (termenul indică ceea ce numim noi „logică", *Analitica secundă, Topica, Respingerea argumentelor sofistice*.

În legătură cu aceasta a fost conceput de Aristotel şi tratatul *Retorica*.

c) *Metafizică: Metafizica, Fizica, Despre naştere şi dispariţie*.

d) *Ştiinţele „naturii"*: Despre cer, Meteorologica, Istoria animalelor, Organele animalelor, Geneza animalelor*.

e) *Psihologie şi gnoseologie: Despre suflet, Parva naturalia* (titlu sub care au circulat şi o serie de scrieri nearistotelice), cuprinzând titlurile**: *Despre simţire şi cele sensibile, Despre memorie şi reamintire, Despre somn şi veghe, Despre vise, Despre profeţia ivită în somn, Despre lungimea şi scurtimea vieţii, Despre tinereţe şi bătrâneţe, viaţă şi moarte şi despre respiraţie*.

f) *Politică, etică şi estetică: Politica, Constituţia Atenei, Etica Nicomahică, Etica Eudemică, Moralia Magna, Poetica*.

Opera iniţială a fost copiată şi recopiată de-a lungul secolelor. Din cele o mie de manuscrise ajunse până la noi, nici unul nu datează dinaintea secolului IX[5]. Textul prim a suferit deci multe coruperi şi interpolări, continuând până azi să pună interpreţilor probleme de rezolvat.

* Sistematizarea adoptată de noi nu este chiar cea indicată de Aristotel. Acesta socotea *Fizica* drept prima dintre lucrările despre natură.

** Potrivit versiunii româneşti a textului *Parva naturalia*, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1972, trad. Şerban Mironescu şi Constantin Noica.

[5] Dieter Harlfinger, *Zur Überlieferungsgeschichte des Aristoteles textes*, în „Aristoteles-Archiv", nr. 2, 1971, Berlin, Freie Universität, p. 35.

5. FORMAŢIA INTELECTUALĂ

În persoana filosofului stagirit s-au combinat, productiv, spiritul de observaţie, capacitatea concentrării teoretice şi receptivitatea faţă de apelurile lansate cugetării filosofice de istoria şi oamenii timpului său. Aceste trăsături conturează întocmirea sa intelectuală. Biografia sa îngăduie să fie întrevăzute şi condiţiile probabile în care s-au coagulat elementele structurale ale psihologiei sale de cugetător. Sunt secvenţe din existenţa sa al căror rol formativ, în sensul celor consemnate mai sus, ar fi greu de pus la îndoială.

a. Interesul său pentru observarea faptelor, începând cu cele din natură pare să se fi conturat încă din anii adolescenţei. Până pe la vârsta de 14-15 ani când moare tatăl său, medic, tânărul a evoluat într-o ambianţă intelectuală dominată de preocuparea pentru cercetarea empirică, în speţă a fiinţelor vii, de simpatia pentru descifrarea ordinei naturale a lucrurilor. După cum medicul era constant chemat să restabilească în natura biologică acordurile tulburate, în numele unei optime funcţionări, tot astfel simţea filosoful comanda de-a pătrunde natura cosmică printr-un sistem destinat să surprindă optim acordurile ei obiectuale. Materialul observaţional acumulat în acei ani avea să se amplifice mai apoi în mod considerabil. În epoca deschiderii *Lyceului*, cercurile naturaliştilor beneficiau deja de un număr de tratate din ceea ce va deveni *Corpus hippocraticum*, compendiu de lucrări medicale, imens tezaur al datelor observaţionale şi al reflecţiilor de naturalist.

La materialul autohton aveau să se adauge ulterior piesele de floră şi faună culese de Alexandru în cursul irupţiei sale în Orientul Apropiat şi trimise fostului său profesor. Cel ce scrutase *oicumena* strămoşească, cerul şi experienţa ei „fizică", descoperea acum „fizicul" Asiei şi Africii.

Când era vorba de-a invoca pe practicianul al cărui succes depinde mai ales de iscusinţa cucerită prin experienţă, orice grec, Aristotel de asemenea, pomenea pe corăbier; dar Stagiritului îi plăcea să ia de asemenea şi exemplul medicului.

Când, spre pildă, îndeamnă pe omul politic să ţină seama de realităţile vii din cetate, el îi recomandă să o facă în felul după care procedează medicul cu pacientul său.

Iniţiativa de-a se păşi spre filosofia naturii fusese luată încă de Platon, în Academie, o dată cu *Timaios*. Dar mare e deosebirea dintre *Timaios* şi, să spunem, *Istoria animalelor*. Între stângăcia „fizicianului" din textul platonician şi dezinvoltura discursului din cealaltă lucrare pare să fie o distanţă de secole, iar nu doar de 25—30 de ani. Autorul biolog avea să proclame drept suprem criteriu „evidenţa întotdeauna suverană a percepţiei sensibile"[6].

Ar fi însă o eroare să ne oprim la acest enunţ. În mai multe privinţe el cere comentarii şi amendări.

Deşi deferent faţă de datul empiric, Aristotel nu a fost un empirist. Aceasta a lucrat în favoarea ştiinţei, dar şi în dauna ei. Filosoful, criticând pe pythagorici, spunea că trebuie „să construim teorii şi cauze în scopul de-a reda semnificaţia faptelor observate"; adăuga însă că nu trebuie „să pretindem faptelor să se conformeze teoriilor şi opiniilor noastre şi să le potrivim după acestea din urmă"[7]. Intenţia sa era neîndoielnic aceea de-a lua ca *punct de plecare faptele* observate în natură şi societate, de-a desprinde din ele principii teoretice, pentru ca, la rândul lor, acestea din urmă să-i înlesnească interpretarea corectă a faptelor noi ce s-ar prezenta. Probabil că prin ultima frază pe care am reprodus-o era vizat, alături de pythagorism şi un alt adversar, mai de seamă, cel platonician. Sunt însă şi enunţuri care proclamă suveranitatea „principiilor", ca unele care, „evidente" fiind, pot şi trebuie să fie luate ca punct de plecare fără producerea de dovezi. Enunţurile sunt neacordate, mărturisind ezitări, indecizii. Stagiritul n-ar fi acceptat să dea drept adevăr ceea ce observaţia ar dezminţi. Pe de altă parte, în cazul unui principiu ca cel al divinului, acesta este pur şi simplu în afara controversei. Criteriul observaţiei n-are aplicabilitate aici. În *practică*, filosoful nu abordează faptele decât de pe

[6] *Despre cer*, 306 a, 16.
[7] *Ibidem*, 293 a.

poziţia unui concept teoretic, ceea ce e legitim, dar este vorba de unul care, în fapt, este prestabilit pe cale pur speculativă, ceea ce este mai puţin legiuit; apoi „vede" faptul prin prisma acestui concept-certitudine, ceea ce-i dă iluzia „suveranităţii experienţei", dar în fapt îşi aserveşte cele observate.

Procedura sa rămâne în ultimă instanţă speculativă, prin condiţia statornicită de viziunea sa asupra metafizicii, condiţie în virtutea căreia justificarea principiilor unei „ştiinţe" (observaţionale) are loc în afara acesteia, în sfera pur meditativă. Ele sunt deci *a priori* şi nu sunt dispuse, *în fond*, să se acomodeze experienţei, în ciuda faptului că autorul *Organon*-ului proclamă obârşia lor intuitivă.

Una din manifestările cele mai pregnante ale acestui speculativism: faptele vor fi selectate şi apreciate cu precădere prin prisma importanţei filosofice ce li se atribuie şi doar secundar sub raportul lor practic-demonstrativ. În câmpul experienţei aristotelice nu operează „instanţa negativă".

Realismul aristotelic este observaţional, nu experimental: Savantul observă faptele naturale pe care le constată, dar cu nesemnificative excepţii, *nu iniţiază* el, în „laborator", proceduri destinate să producă anumite efecte, să verifice ipoteze. De la Empedocle la Aristotel, însemnătatea apelului la experiment nu se modificase în mod semnificativ; ea rămâne cu totul redusă. Nu există instrumente tehnice, nici instrumente ştiinţifice în vederea exactei observări şi înregistrări şi deci nici criterii stricte; nu există nici colaborarea dintre munca fizică şi cea intelectuală, indispensabilă experimentării. Toate acestea nu puteau să existe din motive sociale şi tehnice. De altfel lumea fizică era mult prea puţin cunoscută spre a se şti în care anume din cutele ei şi în ce mod anume să fie *provocată* natura să-şi destăinuie cu rigoare capacităţile de-a confirma sau infirma „principiul". „Evidenţa suverană a percepţiei sensibile" însemna pentru Aristotel şi epoca lui că cerul înstelat, cu excepţia planetelor, are o mişcare circulară, că ridicarea „în sus" a flăcării este natural opusă „căderii în jos" a apei de ploaie, că apa este „neagră" ş.a.m.d.

Există observaţie şi speculaţie şi la Platon şi la Aristotel. Empiricitatea autentică nu există la marii filosofi antici. Ea ar contrazice „ştiinţa", al cărei imperiu este dominat de „principiu". Empirismul din timpul elenismului avea să fie apreciat, inevitabil, în cadrul valenţelor cugetării antice, un semn al declinului.

Totuşi, între Platon şi Aristotel, o mare deosebire rămâne. Pentru Platon, anterior dialogului *Parmenide*, observatul ce nu corespunde paradigmei ideale este ignorabil. Împrejurarea că Aristotel se vrea cât mai receptiv faţă de lumea fizică, faţă de fapte, că îşi propune ca sistemul său logic să nu fie dezavuat de ele, că se angajează să concilieze teoria cu faptele şi faptele între ele când îi apar că s-ar exclude reciproc, toate acestea au jucat în istoria ştiinţei un imens rol stenic, independent de teoria „principiilor". În tensiunea dintre deductivismul nativ, „istoric" al mentalităţii sale şi inductivismul pe care şi-l impune, ultimul, mereu constrâns, în fapt, iese totuşi la liman (dar comprimat).

b. Forţa gândirii sale abstracte, minuţia capacităţii sale analitice şi vastitatea sintezei teoretice ne obligă să ne gândim la anii de ucenicie şi maturizare petrecuţi la şcoala lui Platon. Primele sale lucrări, azi integral sau aproape integral pierdute, *Protrèptikos** (aprox. anul 350 î.e.n.) şi *Peri philosophîas* au fost lucrări predominant platoniciene. A fost o fericită vocaţie a eului aristotelic, desigur, dar aceasta a constituit totodată fondul pe care a rodit studiul „Academic", platonician, al tehnicii gândirii abstracte, al meşteşugului argumentării şi contra-argumentării, al surprinderii nuanţelor infime, al dialecticii în sensul curent pe atunci al termenului. În Academie va fi primit el pecetea metodei dialectice de-a gândi a bătrânului Platon, oricât a dorit să n-o accepte.

A ştiut să surprindă caracterul „flotant" al demersului meditativ platonician. A surmontat acest caracter în beneficiul filosofiei sistematice, deşi, în treacăt fie spus, neîmpăcarea sa cu

* La transcrierea în alfabet latin a termenilor elini am adoptat procedeul, folosit şi de alţii, de a reda oricare din cele trei accente greceşti prin accent grav.

indeciziile Maestrului a dus la neglijarea eficacităţilor euristice ale acestora în favoarea dogmatismului.

Atingând chestiunea raportului dintre doctrina Învăţătorului şi aceea a elevului, observăm că progresul conştiinţei filosofice a profitat atunci când Aristotel s-a opus lui Platon prin:

α. Critica teoriei Ideilor (mai ales a condiţiei de *separaţie* a Ideilor).

β. Sesizarea unora din tezele platoniciene care au rămas până la sfârşit – potrivit limbajului filosofic modern – non-dialectice.

γ. Denunţarea impreciziei, slabei închegări a multor filosofeme platoniciene.

δ. Neacceptarea recursului la mit, nici ca argument, nici ca succedaneu al filosofiei.

ε. Respingerea unor prejudecăţi proaristotelice întâlnite în platonism.

η. Spirit critic, Platon a fost un critic sever când era vorba de sine; când erau în joc opiniile altora, critica se transforma la el într-un gen de joc literar. Discipolul însă n-a fost niciodată atât de mulţumit de alţii, pe cât a fost de mulţumit de sine; totuşi Bacon a exagerat când l-a asemuit cu un sultan care socoteşte că nu va putea domina fără a-şi executa rudele. Critica făcută de Aristotel ideilor filosofice ale predecesorilor şi contemporanilor săi a avut o valoare euristică remarcabilă. A fost primul filosof care a valorizat cu adevărat în folosul rigurozităţii ştiinţifice, a atitudinii militante, constructive în filosofie, îndemnurile critice ale sofiştilor „bătrâni".

A moştenit „demonul" teoretizant al Academiei. A atacat fără răgaz şi cu dreptate platonismul de la tribuna textului, dar nu în puţine privinţe i-a adoptat pe tăcute soluţiile.

Iată o notaţie a lui Apollinaire: „Nu poţi căra pretutindeni cadavrul părintelui tău. Îl laşi în tovărăşia celorlalţi morţi... Dar picioarele noastre încearcă zadarnic să se desprindă de pământul care adăposteşte morţii".

c. Sensibilitatea faţă de istoria concretă a timpului său, faţă de imperativele vieţii practice a fost o altă dimensiune a cugetării aristotelice. Maestrul va fi meditat la aceasta şi în

Academie, unde se vor fi comentat îndelung schimbările survenite în modul de-a gândi al Profesorului, după încheierea experienţelor sale politice „de teren" , siciliene. Dar un rol decisiv vor fi avut anii de prezenţă în preajma curţii macedoniene. Ca pedagog de o parte, ca intim al regelui de altă parte, el a putut să facă psihologie aplicată şi totodată, preceptor al unui viitor dominator al lumii, să practice gândirea teoretică în toiul efervescenţei vieţii politice concrete a pregătirii unei uriaşe campanii militare. Se concentrau la palatul din Pella ştiri venite din toată lumea greacă; în acelaşi timp iradiau de acolo spre îndepărtate colţuri ale lumii est-mediteraniene, gânduri, proiecte, visuri, ambiţii. Niciodată nu se oferise încă unui filosof un post de observaţie şi influenţă atât de bine plasat. Platon nu izbutise să înrâurească în vreun fel treburile politice din timpul său. Elevul, dimpotrivă. Dacă Alexandru a intrat în Atena ca admirator al culturii greceşti, dacă s-a angajat în războiul Oriental, convins de slăbiciunea „barbarilor" perşi[8], dacă astfel se făcea instrumentul unei politici puse în serviciul lichidării îngustimilor, devenite anacronice, ale cetăţilor-state greceşti, în interesul „statului universal", cum şi al aliajului dintre elenitate şi culturile Orientului, apoi în toate acestea se întrevede opera de persuasiune desfăşurată de Profesor; operă ce era concomitent şi pentru acesta terenul unei mari şi îmbogăţite experienţe.

d. Enumerând factorii care au conlucrat la ridicarea edificiului teoretic durat de Aristotel am menţiona unul care nu e cu totul lipsit de importanţă şi care consta din recepţionarea critică şi productivă a cugetării filosofilor greci anteriori, începând cu Thales. Este vorba, se înţelege de la sine, la Aristotel, de un raport cu trecutul cu totul diferit de acela care-l lega de Platon şi care era mult mai strâns, organic. Totuşi, chiar în privinţa filosofilor anteplatonicieni, Stagiritul nu se mulţumeşte cu simpla lor înregistrare istorică. El studiază trecutul cugetării filosofice în vederea îmbogăţirii propriului

[8] Vd. Apostolos Dascalakis, *La jeunesse d'Alexandre et l'enseignement d'Aristote*, în „Studii clasice", Bucureşti, nr. VII, 1965, pp. 172–179.

său stoc de date şi procedee ştiinţifice. „Fiecare filosof contribuie cu ceva la studiul naturii (se subînţelege, şi al filosofiei – n.n. I.B.) şi chiar dacă vine cu un aport nul sau neînsemnat, totuşi, din străduinţele mai multora adunate la un loc rezultă cunoştinţe îmbucurătoare"[9].

Remarcabil este faptul că Aristotel îşi dă seama de importanţa studiilor istorice în filosofie, ca unele ce deschid noi perspective celor ce desfăşoară aceste studii. Perspective încărcate de surprize, într-atât încât, spune René Schaerer „nu este imposibil, făcând anumite apropieri, să înţelegem un filosof chiar mai bine decât s-a înţeles pe sine el însuşi". Şi adaugă: a interpreta pe vechii filosofi înseamnă pentru Stagirit „a desprinde consecinţele pe care le includ în mod virtual. Gânditorii de altădată sunt într-o oarecare măsură cei de azi". Aristotel a înţeles şi a valorificat acest adevăr[10]. Nu este mai puţin adevărat că, spre deosebire de momentul platonician şi, în oarecare măsură de cel pythagoric, deşi lăsa să se înţeleagă că ar fi vorba la cei mai vechi doar de-o fază adolescentină în istoria filosofiei, el admitea existenţa unei *continuităţi* în sfera instituirii problemelor ca şi în cea a soluţiilor propuse, observă A. Sütonen[11]. Ca exemplu s-ar putea da interesul pe care-l acorda trecutei istorii a teoriei celor patru cauze, de care vom vorbi la locul potrivit.

6. SISTEMUL

Este îndoielnic ca cineva să poată oferi formule certe atunci când îşi propune să descifreze destinaţia de ultimă instanţă dată de un gânditor construcţiei sale filosofice. În cazul lui Platon ni

[9] *Metafizica*, II, 993 b, 1 – 3.

[10] René Schaerer, *Comment lire les anciens philosophes ? La leçon d'Aristote*, în vol. „World Congress on Aristotle – Summaries of Papers", Thessaloniki, aug. 1978, p. 185 (în continuare, sub sigla C.A.).

[11] Arto Sütonen, *Aristoteles Kritik seiner Vorgänger in der Metaphysik, Buch I und III, im Lichte der modernen Argumentationstheorie* (C.A., pp. 195-197).

s-a părut că supremul rost va fi fost dat de ţelul constituirii unei axiologii, dăruite unui gen de Om-în-sine, abstract. Altul pare să fi fost mobilul demersului aristotelic. Ca pe orice mare filosof, l-a preocupat destinul omului; mai mult, printre filosofii epocii clasice, a fost dintre cei animaţi de idealurile umanismului (ale umanismului ce poartă, firește, determinaţiile condiţionate de acel moment istoric). Dar forţa motoare a strădaniei sale constructive pare să fi fost edificarea unui sistem coerent, ştiinţific, exhaustiv, al tuturor cunoştinţelor referitoare la real, la ὀn, -τὸ ὄv, existentul, cum şi al cunoştinţelor necesare înseşi operaţiilor gnoseologice de edificare. Iată, în această privinţa punctul de vedere al lui Pierre Aubenque: „La Aristotel interferează două puncte de vedere asupra filosofiei: pe de o parte, ca demers de ordinul umanului, o strădanie laborioasă şi «aporetică»; pe de altă parte, ca posesiune «de ordinul extraumanului» a unei cunoaşteri transcendente care se laudă de-a nu fi de nici o utilitate pentru «interesele» oamenilor"[12].

Neobosit, fără hiaturi, spiritul său lucrează pe două câmpuri ale aceluiaşi vast şantier. Unul, acela al inventarierii obiectului real, celălalt al elaborării obiectului gnoseologic destinat celui real.

Primul câmp: secolul său dispunea de produsele unei acumulări multiseculare de cunoştinţe, din variate sfere, de la cele fizico-biologice, la cele social-politice şi psihologice. Se adaugă avuţia de cunoştinţe adunate de acel institut de cercetare ce era *Lyceul*. Spre a se putea dispune de acest tezaur, drept condiţie deci a oricărui pas înainte, trebuia întreprinsă inventarierea datelor, sistematizarea lor, clasificarea lor. Numai pe temeiul acestor eventuale prealabile operaţii devenea cu putinţă cercetarea asupra unor eventuale principii universale, socotite indispensabile cunoaşterii existentului în globalitatea lui, cum şi căutarea conceptelor fundamentale care, înlăuntrul fiecărei sfere de cunoştinţe speciale, ar fi îngăduit întocmirea sistemului particularizat, dat, subordonat întregului. Aşadar, *clasificări* sistematice *diferenţiatoare*, în vederea *integrării*

[12] P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1962, p. 334.

ierarhizate a tuturor compartimentelor de cunoştinţe într-un singur *Tot epistemologic, unitar.*

În *al doilea câmp*: elaborarea planului arhitectonic al sistemului teoretic susceptibil să asigure metodic integrarea năzuită. În această arie, deşi nu nega contribuţia predecesorilor — se va ocupa în repetate rânduri de evaluarea aportului lor — magistrul *Lyceului* considera că-i revine sarcina de-a lua totul de la început, de la elaborarea şi definirea conceptelor, a ordinei importanţei lor şi a regulilor logice de-a opera cu ele, până la statornicirea disciplinelor, cum şi a configuraţiei lor în interiorul sistemului unificat.

Dacă nu ne înşelăm, structura acestuia din urmă trebuie să fi avut în cugetarea Stagiritului aproximativ planul sistematic de mai jos.

O meditaţie ontologică în care se cuprindea, în stratul superior, ceea ce avea ulterior să se numească *metafizică*, incluzând şi *teologia*, iar în stratul imediat subordonat ceea ce Aristotel numea *Fizică*. Tot la acest nivel ar fi urmat să se înscrie şi disciplinele *matematice*, de care însă filosoful nostru nu s-a ocupat niciodată decât în treacăt. Erau luate în considerare: reflexia asupra existentului-în-sine, a existentului în variate modalităţi de constituire determinată. Teorii asupra universalului, asupra individualelor, asupra mişcării şi cauzele schimbărilor lor etc. Clasificarea conceptelor ontologice avea în vedere — după statornicirea conceptului de principiu — clase ca: aceea a unor *principii de bază*, precum cele de materie-formă-privaţiune-substanţă şi potenţă-act; cea a *categoriilor*, în număr de zece; apoi inventarul celorlalte noţiuni, aşa cum figurează în cartea a V-a din *Metafizica*. Aici ele sunt în număr de treizeci.

Prin teoria „cerului" (a *Universului*) se trecea la seria compartimentelor realului, începând cu presupusele sfere a ceea ce numim noi azi cosmic. Erau luate în considerare apoi faptele „meteorologice". Coborând pe pământ, gânditorul se angaja în studiul lumii vii. Iată un text lămuritor: „Ne-am ocupat mai întâi de cauzele prime ale naturii şi de toate mişcările naturale, cum şi de ordinea stelelor... în fine de naştere şi distrugere în general. Ne rămâne să luăm în considerare acea

parte a cercetării pe care predecesorii noştri au numit-o meteorologie... Mai apoi, potrivit metodei noastre, vom vorbi despre animale şi plante..."[13].

Restrângând mai mult cercul, se ajungea la filosofia omului şi societăţii. În limbaj modern vom spune că în miile de pagini de „filosofie socială" se conturează: o teorie a istoriei, o antropologie filosofică, o etică, o estetică, o economie politică, o politologie, o pedagogie. Am putea să nu ne oprim aici căci, poate cu excepţia viitorologiei, nu vedem disciplină socială contemporană care să nu-şi găsească începuturi, fie şi embrionare, în scrierile aristotelice.

Teoria „sufletului" care, în paginile cu titlu similar devine treptat o gnoseologie, pare să se fi înscris în sistem înainte de filosofia socială. Dar pe de altă parte, flancată de teoria *logicii*, n-ar putea fi compartimentată, căci înglobează întregul sistem.

Comparând sistemul aristotelic cu cel platonician, ultimul ne apare, am zice, sub formă liniară ascendentă, culminând cu un rost dominant; primul ni se înfăţişează mai degrabă ca având o structură sferică, al cărui rost se constituie prin totalitatea relatelor din agregat.

Nu există filosof autentic care să rămână identic cu sine de-a lungul vieţii sale creatoare. Nu poate fi *creator*, adică inventiv în sfera construcţiei gnoseologice referitoare la obiectul real al cugetării sale, fără să fie inventiv şi în privinţa capacităţii sale de-a se angaja în opera constructivă.

Ştim aceasta şi în privinţa lui Aristotel, o ştim *a priori*, o intuim *a posteriori*, dar ne este foarte greu să dăm încheieri cu pretenţii de evidenţă referitor la fazele evoluţiei sale şi modul în care acestea s-au încorporat în diversele scrieri. Cea mai prestigioasă operă de descifrare a dinamicii cugetării aristotelice, în textele sale, a fost întreprinsă de Werner Jaeger într-o lucrare devenită clasică, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, apărută în anul 1923, de atunci necontenit reeditată şi tradusă, lucrare de care nici un cercetător al aristotelismului nu se poate dispensa. Păstrând proporţiile, se

[13] *Meteorologica*, 338 a – 339 a.

cuvine pomenită, în aceeaşi ordine de idei, cartea lui Enrico Berti, *La filosofia del Primo Aristotele*, Padova, Cedam, 1962, care consemnează rezultatele dobândite în domeniul investigaţiilor aristotelice, în cei aproape patruzeci de ani ce o despart de evenimentul Jaeger, îndeosebi pe tema evoluţiei sistemului fondatorului *Lyceului*. Revenind la cartea lui W. Jaeger, observăm că sunt autori care o consideră cu totul contestabilă. În acest sens, spre exemplu H. Flashar[14]. Evident, ştim mai multe despre Aristotel, la peste jumătate de secol după lucrarea lui Jaeger, dar ea rămâne, credem, un indispensabil instrument al studiilor referitoare la filosoful din Stagira. Un moment notabil în temă îl reprezintă şi lucrarea lui V.P. Zubov, *Aristotel* (Moscova, Ed. Acad. URSS, 1963) ce consideră de asemenea creaţia Stagiritului în perspectiva mişcării ei istorice, mişcare în care vede, ca şi Jaeger de altfel, propăşind în mod tot mai marcat interesul pentru realitatea „fizicală"*.

Totuşi, concluziile în această temă se cer formulate cu sfială. Firește, indiferenţa faţă de chestiunea secvenţelor nu e tolerabilă. Jacques Brunschwicg spunea amuzat că, văzând cum, în unele lucrări despre Aristotel, se plimbă de colo-colo, în cursul argumentărilor citate din variate scrieri ale acestuia „ca vesela unui pachebot prins de furtună"[15], te cuprinde ameţeala. Dar deciziile sunt dificil de luat. Unul din cei mai de seamă cunoscători ai temei, din ultimele decenii, Ingmar Düring, sublinia cât e de greu de stabilit o certă cronologie, ştiind că „marile teme de fizică, metafizică, etică şi biologie au fost mereu relucrate şi mereu frământate de filosoful *Lyceului*, acesta revenind mereu asupra textelor mai vechi, spre a le adăuga elemente noi"[16].

[14] Punct de vedere exprimat în conferinţa mai sus menţionată (vd. *supra*, p. 14).

* Notăm că Joseph Moreau exprimă un punct de vedere opus : Stagiritul, cel puţin în unele teme, ar fi evoluat către soluţii mai intens teologizante (vd. *Problemes actuelles de l'histoire de la philosophie*, în „Encyclopédie française", vol. XIX, 1957, 18, p. 14.

[15] J. Brunschwicg, *Recenzie*, la E. Berti, *La filosofia del Primo Aristotele*, în „Revue philos. de la France et de l'etr.", nr. 2, 1968, p. 285.

[16] Ing. Düring, *Aristotle in the Protrepticus „nel mezzo del camin"*, în vol. *Autour d'Aristote*, Louvain, Publ. Univ. de Louv., 1955, p. 97.

De aici, necutezanța noastră — în lucrarea de față care prin dimensiunile ce și le impune, nu îngăduie dezbateri asupra textelor — de a da sentințe privind cronologia soluțiilor.

7. COORDONATE STRUCTURALE STADIALE

Într-o serie de împrejurări anterioare, autorul prezentelor rânduri a formulat teoria sa asupra structurilor istorice. El consideră — atunci când este înfățișat un sistem filosofic, oricare ar fi acesta — ca absolut necesară corelarea sistemului în cauză cu ceea ce, în alte lucrări, a definit atare structuri istorice, structuri *în care* autorul gândește și-și construiește sistemul. Structuri ale căror note componente (cu inter-relațiile corespunzătoare) își pun deci pecetea asupra ansamblului sistemului dat.

Ultima tratare, cea mai minuțioasă și mai extinsă a teoriei structurilor este cuprinsă în volumul nostru *Istoriologia filosofiei*.

Socotim folositor să enumerăm aici, foarte pe scurt, structurile cercetate în menționatul volum și care se cer avute în vedere când ne ocupăm de opera lui Aristotel.

a. Structura *teoretică* a întregii cugetări antice. Spre pildă: observăm acest dat structural în reflecția aristotelică referitoare la valența de *absolutitate* proprie comprehensiunii conceptului de „natură" (esență) umană. Oricare din *Principiile* de bază formulate de Stagirit include această valență.

b. Structura *ideologică* proprie formațiunii sociale întemeiate pe relații sclavi — stăpâni, prin contrast cu formațiunea socială pe care am numit-o tributală. Structura ideologică „sclavagistă" e observabilă, spre exemplu în cugetarea aristotelică referitoare la ruptura *naturală* dintre straturile sociale de bază.

c. Structura *teoretică epistemică*, a epocii lui Aristotel, epoca clasică (spre deosebire de cea precedentă, preclasică). De consemnat aici descoperirea calitativă dintre „uman" și „social", prezentă la Aristotel. Este o consecință a bidimensionalității (închise) ce generează dedublarea obiect (cosmos) — subiect

(uman) cum şi dedublarea cosmic — social. Acestea, indiferent de punctul de vedere pe tema raportului dintre uman şi social. Aceeaşi structură epistemică — în care însă structuralul, *antedeliberativ*, se îmbină cu reflecţia *deliberată* — marchează deosebirea în tema antropologică faţă de structura epistemică ulterioară, cea elenistică, în măsura în care, în etapa clasică, omul individual nu e pus încă drept cauză finală, pragmatică a filosofării.

d. Structura *ideologică* a ambianţei oamenilor liberi (ce pot fi proprietari de sclavi) din respectiva societate bazată pe relaţii sclavagiste. Spre ilustrare, convingerea aristotelică potrivit căreia sclavii posedă, în mod nativ, atribute esenţiale, chiar şi corporale, care-i disting de stratul oamenilor liberi. Sau teza incompatibilităţii dintre „virtute" şi munca fizică.

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

II. FUNDAMENTE ONTOLOGICE

1. CLASIFICAREA „ŞTIINŢELOR"

În privinţa acelui concept al ştiinţei pe care-l va moşteni gândirea modernă, se pare că el e prefigurat de Aristotel, atunci când el, cum observă Hippocrates Apostle, conturează conceptul de ştiinţă drept „cunoaştere a unui fapt necesar prin intermediul cauzei sale", punând în joc, în acest scop, concepte, definiţii, ipoteze, axiome şi demonstraţii[1].

Dar se constată la Stagirit şi un înţeles mai larg al conceptului de ştiinţă, în care intră totalitatea obiectelor reflecţiei teoretice umane, inclusiv filosofia şi teologia. Acest concept larg e luat acum în considerare de noi.

Spiritul de sistematizare care pătrunde întreaga reflecţie aristotelică ne întâmpină în pragul edificiului pe care începem să-l explorăm. O corectă viziune asupra a ceea ce noi numim ontologie presupune în prealabil o corectă imagine asupra locului în care se situează, în sistemul aristotelic, disciplina „ontologică".

Termenul curent de „clasificare aristotelică a ştiinţelor" poate fi păstrat, ştiind că este vorba de-o clasă de obiecte în care intră toate disciplinele spiritului.

[1] Hippocrates Apostle, *Aristotle's Philosophy of Science* (C.A., p. 9).

Iată această clasificare:

Ştiinţe
- teoretice
  - „Prima filosofie" (teologia)
  - Fizica
  - Matematica
- practice
  - Etica
  - Economia
  - Politica
- producătoare
  - Poetica
  - Retorica
  - Muzica
  - Arhitectura

Primul grup se referă la reflecţia „pură". Al doilea grup vizează reflecţia ştiinţifică privitoare la activitatea omului în planul comportării sale morale individuale, în planul treburilor sale gospodăreşti (*oikonomia*, adică regulile de gospodărire a căminului) şi în acela al treburilor publice din cetate (*pòlis*). În ultimul grup intră îndeletnicirile intelectuale care se încheie cu producerea unui obiect (ce adesea subzistă şi după ce activitatea s-a încheiat: un poem, un discurs, o piesă muzicală, o casă).

Clasificarea se conduce după criteriul socotit a se impune în mod „natural", potrivit căruia omul *ştie, acţionează* şi *produce*. Discutabil, acest criteriu îşi avea izvorul adânc într-o mentalitate firească a societăţii antice: separarea între viaţa contemplativă (*theòria* = contemplaţie) şi cea „activă" (*vita activa*) şi, pe un plan mai mult sau mai puţin inferior, separaţia între amândouă şi existenţa producătoare. Platon împărţise pe oamenii cetăţii-model după o măsură aidoma: oameni ai cugetării pure, ai voinţei de acţiune şi ai producţiei. Neîndoielnic, Aristotel înţelegea ultima clasă altfel decât aristocraticul său magistru, — de pildă, e departe de-a crede că activitatea productivă n-ar cere raţiune — dar, peste deosebirile dintre cei doi, îşi pune asupra gândului său pecetea, unificatoare, spiritul societăţii greceşti de-atunci.

Faptul că marele logician care a fost autorul clasificării de mai sus nu a inclus printre ştiinţe şi *logica* este explicabil: nu poate figura *printre* ştiinţe, ceea ce funcţionează ca instrument al reflecţiei disciplinare în *orice* ştiinţă. Totuşi acolo unde va fi vorba de *toate* felurile de probleme, cele logice vor figura în aceeaşi serie cu cele etice şi cu cele fizice [2].

2. METAFIZICA ŞI FIZICA

Să examinăm prima clasă din tabloul schiţat mai sus (disciplinele teoretice). Chestiunea de a şti ce anume se află în fruntea acestei clase, acolo unde este vorba de filosofie, nu este simplă. Se pune întrebarea: care anume disciplină, deosebită de Fizică, este cea considerată de filosoful nostru drept prealabilă acesteia din urmă[3]. Un răspuns univoc la această chestiune lipseşte din texte. Stau în faţa noastră termeni ca cel de „filosofie primă" sau teologie[4], şi cel de „Metafizică". Ultimul nu aparţine întemeietorului *Lyceului*; înseamnă „ceea ce se află după Fizică". Tratatul cu acelaşi nume fusese lăsat de Aristotel fără titlu; cînd se referea la ea, o numea „cartea despre filosofia primă". Denumirea a fost dată, conform tradiţiei, de către Andronicos din Rhodos, primul editor al operelor „esoterice" ale Magistrului şi indica simpla ordine de bibliotecă. Dar „filosofia primă"? Pierre Aubenque aduce argumente temeinice în sprijinul tezei potrivit căreia „filosofia primă" având un obiect particular – Dumnezeu – *nu putea* fi decât *o parte* a disciplinei ce ne interesează[5]. Faptul că aceasta din urmă a rămas fără nume – Aristotel însuşi vorbeşte în speţă de o

[2] *Topica*, I, 14, 105 b.

[3] „Prealabil", în ordinea sistematică, deoarece în ordinea elaborării sistemului, „Metafizica aristotelică se înalţă pe fundamentul Fizicii", spune Werner Jaeger (*Aristoteles-Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, ed. a 2-a. Dublin-Zürich, Weidman, 1967, p. 404).

[4] *Metafizica*, VI, 1, 1026 a.

[5] Pierre Aubenque, *op. cit.*, pp. 36–37.

„știință căutată" – nu e ceva fortuit. Știința numită se ocupă, spune el în repetate rânduri, de *tò òn he on* (existentul ca existent)*, cu alte cuvinte *existentul* ca atare sau *existentul în sine*, în autoraport cu notele cele determinative; nu poate fi definit, căci nu există un gen proxim. Acest real în sine poate fi cel mult *descris* prin atribute ca cele de esențialitate, cantitativism, qualifiere etc. Este *Absolutul* la care poate fi raportat orice alt obiect, dar care nu poate fi raportat la ceva, care i-ar fi primordial. Dar poate oare mintea noastră să-l străbată? Filosoful din Stagira oscilează – observă Aubenque – între opinia afirmativă și cea negativă. Toate acestea indică dificultatea în care se va fi aflat Aristotel spre a da un nume disciplinei în cauză. Să rezervăm totuși termenul de *metafizică* spre a denumi „știința căutată" și să considerăm acum obiectul ei.

„Existentul ca atare, spune Horst Seidel, este *punctul de plecare* al metafizicii, iar nu *scopul* acesteia; este cauza primă (divină) a tot ce există (deci nu se constată vreo contradicție între „ontologie" și „teologie", cum cred W. Jaeger și alții).

Existentul ca atare este înainte de toate tematizat pe baza cugetării științifice și gnoseologice referitoare la «Erstbekannte»; este condiția oricărei cunoștințe (împotriva criticării de către Heidegger a unei «Seinsvergessenheit» a metafizicii tradiționale mai ales în învățătura aristotelico-thomistă despre existent ca «Erstbekanntes»"[6].

* În unele traduceri *tò òn* – τὸ ὄν aristotelic e redat în românește prin termenul *ființă*, iar menționata expresie prin „ființa ca ființă". Caracterul echivoc al unei asemenea versiuni nici nu mai trebuie motivat, cunoscând sensul curent al termenului *ființă* în limba română. Dan Bădărău are dreptate să arate că o asemenea versiune creează „o situație dintre cele mai grele", dar nu și atunci când afirmă că nu există în limba noastră un echivalent pentru *tò òn* grec, *ens* latin, *être* francez, *das Sein* german etc. (Studiul introductiv la *Metafizica*, Buc., Ed. Acad., 1965, p. 9, n. 15). Acest echivalent românesc este *Existentul* (deosebit de termenul de „existență"). În mod analog, francezul spune uneori „l'étant", deosebit deci de „l'être".

[6] Horst Seidel, *Erkenntnistheoretische Grundlagen der aristotelischen Metaphysik* (C.A., p. 190).

Metafizica se ocupă de *principii*. Se înţelege prin principiu *(arhè)* „punctul de plecare datorită căruia un lucru este, ia naştere, sau e cunoscut"[7]. Rezultă de aici că avem principii ontologice şi gnoseologice. *În plan ontologic*: spre a ne da seama de ceea ce *este* ceva, trebuie pornit de la fundamentul acestei fiinţări; spre a şti cum se *formează* ceva, e necesar să avem în vedere punctul de la care porneşte devenirea. *În plan gnoseologic: orice proces* de cunoaştere trebuie să se întemeieze pe anumite norme care condiţionează demersul cognitiv. Principii ontologice ar fi cele de Dumnezeu, natură, element, formă şi altele. Ne dăm seama de ce teologia sau „filosofia primă" n-ar putea fi decât o parte a „Metafizicii": se ocupă doar de unul dintre principii, cel de Dumnezeu. În gnoseologie, proeminenţă are principiul noncontradicţiei (denumit „principiu al contradicţiei") care este „principiu al principiilor", căci orice reflecţie îl presupune.

Notele de bază ale conceptului de principiu (absolut) ar fi cele de *ultim-simplu, imuabil, nondemonstrabil*. Principiul este *ultim-simplu*: nu poate fi în funcţie de altceva, primordial, căci atunci acest primordial, devenit principiu, ar urma să se raporteze la alt primordial, deci n-ar mai fi primordial. O atare alunecare în infinit face, spune Aristotel, să se năruie şi realul şi cugetarea asupra realului; simplitatea e ipoteza necesară a ultimităţii astfel concepute, căci complexitatea presupune fiinţarea unor elemente componente a căror prezenţă ar anula ultimitatea. Regăsim argumentele cu care justifica atomismul caracterul de indivizibilitate, practică şi teoretică, a atomului.

Dacă realul are un sens — şi are — el trebuie să se sprijine pe un sens al sensului; or, un atare sens prim e de neconceput a fi altfel decât de ordinul stabilităţii, al împlinirii absolute (în act), al finităţii, pentru că numai astfel pot fi guvernate expansiunile lucrurilor, neîmplinirile lor în tumultul existenţei, infinitatea numărului şi schimbărilor lor. A fost, spune J.R. Renéville, efortul constant al gândirii greceşti de a „reduce", a „domina" ceea ce este în lume mişcare, potenţă, infinit, iar pentru

[7] *Metafizica*, V, 1, 1013 a.

Aristotel, statornicirea entităţilor prime însemna tocmai expresia deciziei de „a alege între sens şi non-sens", firește, în favoarea sensului[8].

Imuabilitatea este pivotul de fixitate care, în jocul devenirilor şi schimbărilor, al modalităţii cugetării, garantează persistenţa fiinţării şi putinţa raţionalităţii. Nondemonstrabilitatea este altă condiţie ce ne fereşte de *regressus ad infinitum* (derivă la infinitiv): orice demonstraţie trebuie să plece de la o evidenţă care — fie că interzice demonstraţia, fie că vădeşte inutilitatea ei — ne scuteşte de-a merge la infinit cu justificarea spuselor noastre. Temeiul adevărului, în cazul principiilor, nu stă deci în „afara" lor, ci, dimpotrivă, „ele sunt temeiurile adevărului celorlalte lucruri"[9]. Au, cu alte cuvinte, caracter *axiomatic*. Pregnantă este în această privinţă, în concepţia aristotelică, legitimitatea principiului noncontradicţiei: dacă am încerca să-l demonstrăm, atunci, din două, una: sau demonstraţia noastră ar fi contradictorie, în care caz s-ar nărui, sau s-ar supune normei noncontradictoriului şi atunci ar fi sofistică, deoarece ar cuprinde în premisă concluzia la care urma să ajungem. Principiul nu este demonstrabil, ci doar descriptibil, relevându-se totodată, prin exemple, consecinţele pe care le-ar provoca nerespectarea lui.

Drept corolar al celor de mai sus, se conturează misiunea *Metafizicii* în raport cu ştiinţele speciale. Fiecare din acestea are propriile ei teze fundamentale. Dar rostul lor nu poate fi acela de a arăta justificarea propriilor lor teze fundamentale. Această misiune revine metafizicii, care, în această ipostază, se instituie cu rolul de „ştiinţă a ştiinţelor".

Alta fusese părerea exprimată anterior de medicii hippocratici. După părerea lor, apelul la ipoteze din afara medicinii, considerate goale de conţinut, era dăunător. Hippocrate cerea medicinii să-şi formuleze principiile în interiorul ei, deci pe teren doar medical.

Aristotel era însă convins de faptul că fiecare ştiinţă se ocupă de un domeniu limitat de fapte, în timp ce Metafizica este, şi

[8] J. Rolland de Renéville, *Genèse du sens et aristotelisme*, în „Rev. philos. de la France et de l'étr.", nr. 2, 1964, p. 212.
[9] *Metafizica*, II, 1, 993 b.

numai ea, o disciplină cu caracter universal. Dat fiind că discipline speciale sunt Fizica sau Matematica, dat fiind că – potrivit celor spuse – „filosofia primă" are de asemenea un obiect limitat, înţelegem ezitarea lui Aristotel în privinţa condiţiei „ştiinţei nenumite". Examenul clasei „ştiinţelor teoretice" ne arată că avem de-a face aici doar cu ştiinţe particulare. E drept că „filosofia primă" se deosebeşte de celelalte prin faptul că obiectul ei are caracter ultim. Deci, spre deosebire de celelalte, ea nu poate căuta în afara ei temeiul enunţurilor primare. Pe de o parte deci Metafizica n-ar intra în clasificare, iar pe de altă parte, ca una ce include „filosofia primă" ar fi prezentă în ea. Un răspuns ingenios la această întrebare ar fi de găsit poate, după părerea noastră, în soluţia propusă de Enrico Berti[10]. Acestuia discursul teoretic al Stagiritului îi apare ca parcurs al unui drum între *întrebări* – conturare de probleme – şi *răspunsuri*. Metafizica ar fi câmpul întrebărilor şi ca atare – adăugăm noi – nu ar intra propriu-zis în clasificarea ştiinţelor (care sunt inventare de cunoştinţe), în timp ce teologia sau „filosofia primă" este domeniul răspunsurilor şi deci susceptibilă să poarte atributul de „ştiinţă", după cum, din acelaşi motiv, intră în clasificare, alături de ea, fizica şi matematica.

În lumina modului modern de gândire, supoziţia despre „principii absolute", departe de a fi o condiţie *sine qua non* a realului şi implicit a cugetării filosofice, este căzută în desuetudine. Pentru gândirea veche era o valenţă necesară, a filosofării, a oricărei cercetări. Nu însă şi pentru cea modernă. Aceasta din urmă se dispensează de asemenea gen de principii. În locul lor ea foloseşte *ipotezele* care, prin definiţie, sunt indiferente faţă de notele de simplu sau complex, ultimitate sau demonstrabilitate. Ele ori se verifică în aplicarea lor concretă, teoretică sau practică, ori cad. Prin definiţie, ele se probează în interiorul fiecărei ştiinţe şi nu în afara lor. Drept corolar, se

[10] E. Berti, *L'unità del sapere in Aristotele*, Padova, Cedam, 1965, *passim*; vd. şi *La nouvelle métaphysique d'Aristote*, în „Akten des XIV internationalen Kongresses für Philosophie", vol.V, Wien, Herder Verlag, 1970, p.452.

spulberă comandamentul care cerea filosofiei să fie o „ştiinţă a ştiinţelor". Ea nu le mai domină, ci le slujeşte, aşadar li se subordonează (bineînţeles, afară de cazul că le ignorează!).

Măsurăm distanţa dintre cele două concepţii asupra filosofiei prin două moduri, unul medieval – ar putea fi şi antic– şi unul modern de a-l desemna pe însuşi Aristotel. În spirit antic el este pentru Dante „magistru al celor ce ştiu"(*Infernul*, IV, 131), adică al celor ce cred a poseda „principiile"! Jacques Brunschwicg îl numeşte însă „frate al celor ce caută" (adică al creatorilor de ipoteze).

Aristotel credea cu fermitate în existenţa principiilor absolute. La întrebarea dacă va fi ori nu în stare să le pătrundă „până la capăt", el oscilează între răspunsul pozitiv şi cel negativ, înclinând însă către afirmativ.

Aspiraţia spre „capăt", iluzia ultimităţii, ce-şi pune pecetea pe întreaga gândire antică, ameninţă filosofarea, eterna autodepăşire a cugetului. Dimpotrivă, drumul infinit al căutării, fie şi al căutării Absolutului, dacă acceptăm că doar infinitatea acestei căutări este absolută, este drumul rodnic al invenţiei, al nesecatei creativităţi. Geniul lui Aristotel străluceşte, nu atunci când crede că *posedă* ultimele principii – ce ar trebui doar mai mult şi din nou regândite şi precizate! – aşadar nu atunci când, ca cel mai adesea, procedează dogmatic, ci atunci când, păstrând înclinările sale propice dogmatismului, se mulţumeşte cu roadele strădaniilor de-a le căuta.

Nu este singurul caz când inconsecvenţa sa cu sine ne provoacă satisfacţii. Ne gândim acum la raportul dintre Metafizică şi teologie. Între ceea ce proclamă filosoful şi ceea ce face el în mod efectiv e aici o adâncă deosebire. Zadarnic proclamă el teologia drept „primă filosofie", drept cea care „ocupă cel mai înalt rang"[11], care ar avea deci „cea mai mare valoare", ca una ce se ocupă de „primul şi cel mai de seamă principiu"[12]. Asemenea declaraţii au fost mină de aur pentru teologi, în Evul Mediu, sau azi în cadrul neothomismului.

[11] *Metafizica*, VI, 1, 1026 a.
[12] *Ibidem*, XI, 7, 1064 b.

În fapt, în texte, lucrurile nu stau astfel. Teologia, meditația asupra principiului divinității ocupă în *Metafizica* sau *Fizica* un loc ieftin, aproape neglijabil. Dimpotrivă, „rangul" covârșitor îl deține în opera aristotelică cercetarea asupra celorlalte principii, „mai puțin însemnate". Ca și regele din constituția engleză, în cugetarea aristotelică teologia domnește dar nu guvernează. Guvernarea este în sarcina principiilor extrateologice. Unul din cazurile când, în sistemul aristotelic, semnificații de nuanță realistă se strecoară „subversiv", în spatele proclamației de tip opus.

3. PRINCIPALELE CONCEPTE ONTOLOGICE

a. Altele, nu Divinul, sunt în fapt conceptele fundamentale ale metafizicii aristotelice, primind, pe măsura desfășurării sistemului, sarcini teoretice mereu amplificate, fie că e vorba de fizică, gnoseologie, filosofie socială, etică ori estetică.

Avem, se arată în *Fizica*, cu necesitate *trei* elemente sau principii[13]: materia, forma și nonforma (sau privațiunea de formă). Chestiunea e examinată procedându-se printr-o trecere în revistă a ideilor filosofice anterioare, de la milesieni până la platonicieni. Însăși chestiunea numărului „principiilor", corespunzătoare constituentelor realității, ar fi o chestiune teoretică: a reda în concepte o realitate dinamică presupune a lua în considerare un „ce" care trece în altul, acest „altul" la care s-a ajuns prin trecere și câmpul subjacent pe care a avut loc trecerea.

b. Materia, hỳle (Ὕλη). Este acel câmp subjacent. Considerând, spre pildă, casa în care locuim, observăm că, întocmai ca alte obiecte, cum ar fi un copac, un fruct, o unealtă, apa din vas sau din picătura de ploaie ce cade din nori, casa are înfățișarea de a ființa ca obiect al contemplării noastre, deosebit de noi, independent de capacitatea sau de preferințele noastre dar și

[13] *Fizica*, I, 6, 189 b.

accesibil sensibilității noastre. Existența obiectuală a acestora e axiomatică: „a încerca să arăți că există natură ar fi ridicol, pentru că este evident că există multe lucruri ce ființează (ca atare)"[14]. Aluzia, aici, la teza platoniciană a „nonexistenței" lumii sensibile e greu de pus la îndoială.

Existență obiectuală, independentă de orice subiect și condiție a perceptibilității sunt principalele note determinative ale materiei lucrurilor fizicale, la aceste determinații se adaugă cele de existență *din* eternitate (necreabilitate) și existență *în* eternitate (indestructibilitate); în adevăr, citim că materia „nu se distruge în sine, ci este... indestructibilă și negenerată în sine. Căci dacă ea s-ar genera, ar trebui mai întâi să subziste o materie din care să fie generată materia... Spun că materia este primul substrat care stă la baza fiecărui lucru"[15]. Aceste note sunt comune, la prima vedere cel puțin, cu cele prin care se definește materia în cadrul materialismului. Constatăm mai departe că, în concepția autorului *Metafizicii*, alte note ale principiului materiei sunt: inertitatea (caracterul de a fi străină de mobilitate intrinsecă), amorfismul (lipsa oricărei structuri) și, prin urmare, imuabilitatea. Materia e lipsită de activitate proprie, e „pasivă", ba chiar principiu al pasivității. În raport cu lucrurile pomenite — casa, unealta, copacul etc.— materia ca *principiu* ce include ansamblul notelor sus-menționate exprimă un *universal* care e același pentru toate lucrurile sus-menționate, străin așadar de diferențele dintre ele. Vom vedea mai târziu că, dintre toate, determinația fundamentală a ceea ce numim materie este pentru Aristotel cea de „nondiferențiere".

Modalitățile concrete, originare sub care se înfățișează principiul materiei sunt cele de apă, aer, pământ, foc, ceea ce ar fi o evidență empirică indiscutabilă[16]; ele ar fi asociate într-un anumit mod umedului (față de apă), uscatului (față de aer), recelui (față de pământ) și caldului (față de foc). La acestea s-ar adăuga încă un element care, deși perceptibil, nu este

[14] *Fizica*, II, 1, 193 a.

[15] *Ibidem*, I, 9, 192 a.

[16] *Despre naștere și dispariție*, II, 1, 329 a.

susceptibil să treacă prin schimbări calitative, ca celelalte. Este „aethèrul" (αἰθήρ), substanța diafană a cerului care mai târziu va primi numele de „a cincea substanță (esență)", deci „quinta essentia" (chintesență!).

3. *Forma, eidos* - εἶδος. Reconsiderând obiectul „casă de locuit", se constată că posedă un ansamblu de însușiri care-i asigură rostul de a fi ceea ce este, în speță de a fi *locuibilă*. Dacă numim acest rost *locuibilitate*, observăm că, în virtutea acestuia, obiectul în cauză posedă o anumită însușire constructivă, că astfel se determină funcția lui. „Locuibilitatea" este tocmai ceea ce *deosebește* obiectul în cauză de celelalte obiecte materiale enumerate. Ansamblul de însușiri constitutiv-funcționale fără de care un obiect ar înceta să mai fie el însuși și prin care se particularizează în raport cu celelalte obiecte materiale, este *forma*. Știm că materia este pasivă. Existența *actuală* a obiectului *casă* a presupus, într-un fel sau altul, manifestarea unei activități. Nota de activitate, de dinamism nu poate să aparțină altcuiva decât formei. Este, spre deosebire de materie, principiu de diferențiere. Dat fiind că ea este aceea care face ca lucrul să fie ceea ce este, ea este de ordinul *esenței*. Dacă natura este un ansamblu de lucruri diferențiate, aceasta se datorește deci exclusiv formelor. Ca orice principiu, acela al formei este și el ultim, imuabil, necreat și nepieritor; este un în-sine, având prin-sine toate notele determinative pe care le-am relevat, fără ca ființarea lui, ca principiu de formă, sau vreuna din acele note să depindă de ființarea materiei, sau de vreo înrâurire din partea acesteia din urmă, care după cum știm e pasivă.

C.C.J. Webb notează faptul că εἶδος aristotelic a ajuns să semnifice totodată și *forma* și *species*. Prin *forma* se înțelege *caracterul comun*, iar prin *species* clasa constituită prin deținerea acestui caracter comun[17].

În natură există lucruri materiale, fiecare cu forma lui. Materia ca atare există doar în colectivitatea lucrurilor formate, cu alte cuvinte, se subliniază, *nu există materie fără formă*.

[17] C.C.J. Webb, în *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie* par André Lalande, Paris, Alcan, 1926, p.267.

Autonomia principiului materialităţii, pe de o parte, a principiului formei, pe de altă parte, sunt expresii ce funcţionează în planul abstracţiilor. Aşadar, nu există în natură nici forme *fără materie*, ci forme încorporate materiei. „Forma – ne spune textul – ... e ceea ce e separabil (de materie - n.n. I.B.) numai printr-o distincţie logică"[18]. Este enunţul prin care Aristotel marchează principala diferenţă dintre conceptul său de experienţă şi cel platonician (ideea separată, platoniciană). Dar, cum vom vedea, există o excepţie la această regulă.

Cu toate că potrivit enunţului lui Aristotel esenţialitatea lucrului e dată doar de formă, din spusele de mai sus rezultă că, pentru ca forma să fie, şi anume într-un lucru, ea nu poate fi altfel decât unită materiei. Se cuvine spus deci că, în fond, atât materialitatea cât şi conţinutul formal al lucrurilor sunt de ordinul esenţialităţii.

Forma aristotelică are destinaţii care nu se consumă integral în funcţiile mai sus enumerate. O privire mai adânc scrutătoare lasă să transpară rosturi care, deşi estompate, *sunt*, totuşi. Ştim că potenţialitatea nu e nonexistenţă, şi că, deci, materia există; totuşi nota de indeterminare a materiei are ceva rebarbativ faţă de determinaţia existenţei impecabile. Prin forţa ei determinativă, forma, conferind lucrului esenţa sa, dă şi semnificaţiei de existenţă a materiei o împlinire superioară[19]. Dacă pentru un existenţialist contemporan, existenţa este aceea care dă esenţă, s-ar putea spune că gândul aristotelic înclina către filosofema conform căreia *esenţa „face" existenţa*. (În antropologia filosofică aristotelică, această notaţie va căpăta mai mare greutate). În fine: forma e principiul armoniei, acordului deplin, străin de contradicţii. Dat fiind că în lume există dezacorduri, trebuie admis că „materia, nu forma e substratul tuturor contrariilor din natură"[20], forma având şi rostul ca,

[18] *Metafizica*, VIII, 1, 1042 a.

[19] Vd. Joseph Moreau, *L'être et l'essence dans la philosophie d'Aristote*, în vol. „Autour d'Aristote", p.201.

[20] Harold J. Johnson, *Three Ancient Meanings of Matter: Democritus, Plato and Aristotle*, în „Journal of the History of Ideas", XXVIII, nr.1, 1967, p.11.

actualizându-se, să epureze de contradicţie spaţiul în care s-a afirmat ca act.

d. Nonforma, sau *privaţiunea, steresis* - στέρησις. Cele de mai sus dau doar imaginea statică a casei de locuit. Dar lumea materială e în mişcare. Casa de locuit nu există dintotdeauna şi nu va exista întotdeauna. Aceste caractere aparţin şi ele esenţei sale. Întrebarea: „ce este acest lucru?", devine într-o viziune mai aprofundată asupra lumii, întrebarea: „cum a ajuns acest lucru să fie ce este?". Sau, mai larg, întrebarea: „ce este lumea" devine întrebarea: „ce este lumea, cum a luat fiinţă şi cum se transformă ea?"

Înainte să fie ceea ce este, casa de locuit a fost o stivă de cărămizi. Pe măsură ce construcţia se înalţa, forma „casă" se transmitea materiei-cărămizi. Urmărind procesul, observăm că apariţia formei „casă" s-a produs în materia unor cărămizi care nu posedau forma în cauză. Sau, cu alte cuvinte, stivei de cărămizi îi era proprie non-forma „casă". De ce e necesară o asemenea exprimare care pare forţată? Pentru că folosind-o va reieşi mai uşor în evidenţă procesul, *devenirea* despre care vorbeam mai sus. Vom putea spune că această casă este rezultatul obţinut prin trecerea materiei cărămizilor de la non-forma „casă" la forma „casă". Principiul non-formei îi era necesar lui Aristotel, spre a satisface nota de impasibilitate a formei. Principiul non-formei e corolarul tezei: nici o formă nu devine altă formă; deci o formă nu poate apărea dintr-o altă formă. De vreme ce nu e cu putinţă *transformarea* formei, trebuie ca în prealabil să fie *negată* o anumită formă, pentru ca, în locul ei, să se instaleze o altă formă. Nu putem avea deci raportul *forma A → forma B*, ci doar raportul *forma A → non-forma A → forma B*.

Prin urmare, pentru ca realitatea lumii sensibile să poată fi definită, în dinamismul ei, sunt necesare trei concepte („elemente"), conchide Aristotel: *materia, privaţiunea de formă* şi *forma*.

Observăm: semnificaţia conceptului de „element" (ca „principiu") este la Aristotel altul decât la acei filosofi anteriori, la care îl întâlnim. Apa, aerul, focul, ca „elemente" ce ar

constitui lumea materială erau noţiuni concrete, referindu-se la entităţi corporale, perceptibile, din natură, ridicate la funcţia de constituente primordiale. La filosoful stagirit, rolul de elemente îl îndeplinesc cele trei *concepte* ontologice abstracte, care nu se referă la una sau alta din componentele realităţii corporale înconjurătoare promovate printr-o supoziţie în funcţii universale. Ele vizează determinaţii cu caracter autentic universal, proprii aşadar oricărui lucru (esenţialitate, concretitudine etc.) şi se instituie ca universale printr-o procedură pur logică (indiferent de caracterul acceptabil ori nu al modului în care conceptele sunt construite).

e. Potenţa şi actul. Sunt, în logica sistemului aristotelic, noţiuni de însemnătate primă. Examenul celor arătate mai sus ne-a arătat că pentru lămurirea raportului dintre materie şi formă au intrat în acţiune şi noţiunile la care ne oprim acum. Materia este nondiferenţiere, pasivitate. Ea, teoretic cel puţin, poate primi orice determinaţie formală, orice act determinativ. Vom numi deci *potenţialitate* această condiţie a materiei care e „anterioară" (fireşte în plan pur logic) oricărei acţiuni a formei: „prin materie se înţelege, nu ceea ce e determinat de act, ci numai în potenţă"[21]. Suportând acţiunea formei, materia se instituie ca ansamblu de lucruri diferenţiate. În cazul nostru, casa de locuit este obiectul rezultat în urma acţiunii acelei forme pe care am numit-o „locuibilitate". Casa este locuibilitate înfăptuită, adică *în act*. Raportul potenţă — act este însă conceput de regulă în mod mai aproape de concret decât ar lăsa să se înţeleagă spusele de adineauri. Putem spune că materia ca atare, deschisă către *orice* formă, este potenţialitate faţă de *orice* acţiune (act-ualizantă!) a unei forme. Dar în cazul de mai sus, raportul luat în considerare — aceea între grămada de cărămizi şi casa de locuit — era acela dintre o *anumită* materie şi o *anumită* formă. Doar referitor la cărămizi — nu, spre pildă, la o coloană de fum — putem constata că reprezintă în mod potenţial viitoarea locuinţă, deci viitoarea actualitate. Aristotel numea acea materie care, ca în exemplul nostru, este originea

[21] *Metafizica*, VIII, 4, 1044 a.

nemijlocită (potenţială) a obiectului dat (în act), materie *proximă*, aşadar particularizată în raport cu materia în genere: „fiecare lucru are materia sa proximă"[22]. Sau, reîntorcându-se la conceptele *formă-nonformă*, putem spune că nonforma este formă-în-potenţă. Starea de potenţialitate se numeşte *dỳnamis* — δύναμισ.

Entelèheia — ἐντελέχεια, e termenul ce indică actul, potenţialitatea înfăptuită, actualizatul. Cursul, procesul actualizării e denumit *enèrgheia* — ἐνέργεια. Uneori termenul de *enèrgheia* este aplicat şi rezultatului procesului, cu un sens deci oarecum echivalent celui de *entelèheia*, desemnând deci ceea ce cuprinde deja determinarea formală, indiferent de stadiul în care aceasta s-ar găsi.

Cuplul de concepte *potenţă — act* era destinat în concepţia autorului lor să soluţioneze una din problemele obsedante din filosofia antică: cea a schimbării calitative. El spune, în adevăr, că „potenţa este principiul ... schimbării"[23] (de calitate — n.n. I.B.). Repugnanţa vechii cugetări faţă de posibilitatea naşterii *ex nihilo*, refuzul ei de a admite că o calitate dată s-ar putea reduce la neant, lăsând ca în locul ei să apară, ca din neant, o nouă calitate, se resimte constant. Teza schimbării calitative, pentru prima dată supusă examenului logic de către Parmenide, fusese respinsă ca fiind contradictorie, „iraţională". E drept, fusese acceptată de Heraclit, dar fără cea mai vagă încercare de a-i da vreo fundamentare. Reluată de Empedocle şi de Anaxagora, e considerată a fi de ordinul doar al exteriorităţii fenomenale, al aparenţei sensibile, dar în esenţă inexistentă. Distincţia democritică dintre ceea ce e de ordinul lui *nòmos* şi ceea ce e *eteè*[24] nu ne îndepărtează prea mult de opinia celor doi filosofi fizicalişti imediat anteriori abderitanului. Platon, în faza sa „parmenidiană", situează fenomenul schimbării calitative în sfera „nonexistenţei".

[22] *Metafizica*, VIII, 4, 1044 b.
[23] *Ibidem*, V, 12, 101 a.
[24] Vd. I. Banu, *Nòmo si eteè la Democrit*, în „Revista de filosofie", nr. 6, 1981, *passim*.

Aristotel e primul care, acceptând schimbarea ca având caracter real, obiectual, îşi propune să-i dea o întemeiere teoretică, vorbind de calitate în potenţă, deosebită de cea în act. Dar, firește, el nu rezolvă chestiunea, ci doar o deplasează deoarece lasă fără răspuns chestiunea de a şti de unde vine calitatea în potenţă. Forma este imuabilă. În cursul actualizării nu are loc o constituire a formei (ceea ce ar contrazice determinaţia de imuabilitate), ci doar treptata trecere în condiţia de actualitate, a unei calităţi ce există de la început cu toate notele sale de conţinut deşi doar în stare potenţială. Subliniem: e eronat modul de exprimare, adesea întâlnit, potrivit căreia „avem la Aristotel, în virtutea cuplului *potenţă-act*, teza transformării posibilităţii în realitate", căci potenţa e, pentru filosoful nostru, la fel de reală ca şi *entelèheia*. Putem vorbi numai de transformare a posibilităţii în actualitate. În adevăr, desfăşurarea procesului de actualizare într-un sens dinainte determinat — din sămânţa de lămâi nu va creşte un smochin! — se datoreşte tocmai existenţei integrale a conţinutului formal înaintea începerii procesului actualizant. Filosoful va exprima aceasta spunând că *entelèheia* (actul) *precede* potenţa, ceea ce, deşi paradoxal, concordă cu concepţia sa asupra formei. Potenţa „departe de a fi neant se află angajată ... ca o forţă nicidecum capricioasă, pradă întâmplării, ci ordonată potrivit unui anumit sens şi unei mişcări date şi explică dezvoltarea şi natura actului"[25].

f. Substanţa, ousìa — οὐσία. Împreună cu cele cinci concepte consemnate mai sus, formează mănunchiul noţiunilor fundamentale ale întregului sistem, deşi într-un anumit sens Aristotel îi acordă locul cel mai de seamă (în măsura în care, într-un fel, le include pe toate celelalte).

Dat fiind că în mod concret există doar materie unită cu forma, unitatea dintre materie şi formă poartă numele de substanţă. Este aşadar produsul concret al actualizării formei în substratul material. Cea mai evidentă ipostază a acestei reuniri

[25] Joseph Souilhé, *Étude sur le terme δύναμις dans les dialogues de Platon*, Paris, Alcan, 1919, p 185.

este aceea a lucrului corporal individual din natură (ori produs al artei meşteşugarului): „substanţele recunoscute de toată lumea... sunt cele sensibile"[26]. Substanţa este principiul individuaţiei. În exemplul nostru de adineauri, casa este substanţă, ca una care „constă din cărămizi şi grinzi, orânduite în cutare chip"[27].

Dat fiind însă că instituirea individualului-substanţă se traduce în esenţa acestuia, rezultă că, într-un sens, substanţa e tot una cu esenţa. Cel puţin aşa au cugetat latinii când au tradus *ousìa* prin *essentia*. Pe de altă parte, adesea Aristotel numeşte forma „substanţă formală" în măsura în care determinaţia specifică a individului vine exclusiv de la formă.

În acest punct însă, o precizare. Spunem că forma este principiu al individuaţiei, nu spunem că astfel dobândim individualul în ansamblul determinaţiilor sale. Locuibilitatea, în unire cu stiva de cărămizi, ne dă obiectul numit casă de locuit. Dar este o specificare destinată să indice nu mai mult decât faptul că dintre alte forme posibile pe care le-ar fi putut dobândi cărămizile — hambar, împrejmuire, soclu de statuie etc.— numai una a intrat în acţiune. Altminteri diferenţierea la care am ajuns indică doar specia — casa de locuit— adică orice casă, iar nu una anume. Forma indică doar specia individualului, dar nu individualul însuşi: *această* casă, cu tot ceea ce o deosebeşte de celelalte case, cu determinaţiile infinit de numeroase care fac din ea un singular. Prin urmare substanţa însăşi nu este mai mult decât unitatea dintre materie şi diferenţierea „specifică" (marcată de *specie*) căreia îi aparţin toţi indivizii aceleiaşi specii. Această situaţie nu este expresia unei deficienţe teoretice ori a unei neglijenţe. Dan Bădărău spune că, pe linia unei conduite familiare filosofiei antice, Aristotel nu e preocupat de problema individualului. Acesta din urmă îl interesează doar prin latura sa de universal şi deci „nu ne dă, drept vorbind, vreo teorie asupra individualului"[28].

Dar să ne ferim de o neînţelegere. Aristotelismul lasă de dorit în privinţa instrumentelor teoretice pentru determinarea singularului, pentru distingerea unui individual de altul,

[26] *Metafizica*, VIII, 1, 1042 a.

[27] *Ibidem*, VIII, 2, 1043 a.

[28] Dan Bădărău, *L'individuel chez Aristote*, Paris, Boivin et Cie (f.a.), p. 101.

altminteri însă lumea este pentru el o lume a individualelor. Ca atare nervul sistemului său este noţiunea de substanţă. În concepţia sa, studiul substanţei, ca principiu al individualizatului, e sarcina de prim ordin a filosofiei. Aceasta, pentru că rostul ei este să dea socoteală de real, iar „cunoaşterea substanţei, a cauzelor ei şi a principiilor ei înseamnă tocmai cunoaşterea universală şi fundamentală a realului"[29]. La rândul său, realul lui Aristotel este, înainte de toate, natura materială, astfel încât destinaţia teoriei generale a substanţei este cu largă precădere individualul sensibil din natură. Până într-atât încât, după cum observă E. de Stryker, „într-un mare număr de texte aristotelice, αἰσθητὸν (sensibil) şi καθ'ἕκαστον (individual) sunt echivalente"[30].

E aici punctul nodal al divergenţei dintre platonism şi aristotelism. Primul este o filosofie a *determinantelor* (ideale), ai doilea o aşezare filosofică a *determinatelor*.

g. Accidentul, symbebekòs — συμβεβηκός. De obiectul individual ne apropiem utilizând acest nou concept. Spre diferenţă de formă, prin care lucrul a dobândit însuşiri a căror variaţie sau lipsă ar face ca el să înceteze a fi el însuşi, accidentele sunt însuşiri a căror absenţă nu antrenează un atare efect. Accidentul, e luat deci în opoziţie cu esenţialul sau cu necesitatea. Din varietatea de chipuri sub care se prezintă accidentul, consemnăm câteva:

α. Necesitatea neesenţială: „medicul are păr alb". Variaţia culorii părului nu afectează cu nimic esenţa *om*, necum pe cea de *medic*. Totuşi prezenţa unei *anumite* culori e necesară.

ß. Necesitatea relativă: „un gramatician observa toate greşelile de gramatică". Necesitatea există dar nu e riguroasă.

γ. Absenţa oricărei necesităţi: „întâlnirea lui *X* cu *Y*". Dat fiind, afirmă Aristotel, că ştiinţa are drept obiect doar universalul şi necesarul, rezultă că obiectul ei îl constituie formele şi că se dezinteresează de accident: „cunoaşterea fiecărui lucru se reduce de fapt la cunoaşterea esenţei sale" [31].

[29] S.Mansion, *Les apories de la Métaphysique aristotélicienne*, în vol. „Autour d'Aristote", p. 155.

[30] E. de Stryker, *La notion aristotélicienne de séparation dans son application aux Idées de Platon*, *ibid.*, p. 129.

[31] *Metafizica*, VII, 6, 1031 b; vd. şi Joseph Moreau, *op. cit.*, p. 203.

Vedem aici, din nou, o notă care, deşi între limite variabile, îşi pune pecetea asupra cugetării tuturor filosofilor greci, până în elenism cel puţin. Adoratori ai „principiilor", mişcarea gândirii este la ei direcţionată în sensul ce duce „în sus", spre universal, deci spre simplitatea şi extrema extensiune a principiilor (ştiut fiind că maximum de extensiune implică minimum de note comprehensive). Ştiinţa modernă se va degaja treptat de această propensiune. Hegel, prin conceptul său dialectic de universal-concret, va tinde să imprime gândirii o altă direcţie, în măsura în care această tendinţă nu va fi frânată de semnificaţia nondialectică, de „principiu" (în sens antic) a Absolutului său. Abia cugetarea contemporană, abandonând „absoluturile" universalului, schimbând direcţia şi instituindu-se fundamental în sensul concretului, va fi în măsură să valorizeze în mod mai adecvat menţionatul enunţ hegelian.

h. Schema ontologică a existentului fizic, în ansamblul şi dinamica lui. Grafic, cele de mai sus ar putea fi reprezentate în modul următor:

$$M + F = S$$

în care F = forma, S = substanţa, iar M = materia ca substrat al trecerii lui F în S.

Această schemă are o aplicabilitate cu mult mai largă decât a reieşit din spusele de până acum. În acest punct, trebuie aduse celor arătate mai sus cuvenite modificări, căci sistemul de concepte menţionat e departe de a sluji exclusiv teoriei lucrurilor sensibile.

Citim: „Genul există ca materie"[32], sau: „glasul este şi gen şi materie totodată, (căci) din glas diferenţele constituie speciile, adică literele"[33]. Genul este însă de ordinul formei. Cum poate fi totodată şi materie? Cum poate fi totodată formă (gen) şi materie? Este evident că enunţurile noastre de până acum sunt neîndestulătoare.

Să considerăm definiţia: „Omul este un animal raţional". Raţionalitatea este determinarea esenţială, specifică, *formală*,

[32] *Metafizica*, VII, 13, 1038 a.
[33] *Ibidem*.

care în planul „genului" mamiferelor, diferențiază specia umană de celelalte specii; acestea, prin non-raționalitate, se înscriu ca non-umane. Umanul este așadar condiția de mamifer unită celei de raționalitate. Aplicând cazului dat modelul din schema anterioară, ajungem la următorul rezultat: *M* (condiția de mamifer) + *F* (raționalitatea) = *S* (Omul în genere).

Adică, în acest caz, mamifer = materie, raționalitate = formă, iar Om = substanță. De astă dată însă, substanța constă în Om-în-genere; e un universal, nu un individual. Spre a ajunge de la „Om", la Omul-Socrate, se impune intrarea în acțiune a unei noi entități diferențiatoare (formă, anume „sufletul" lui Socrate). În acest ultim caz, vom avea: Om = materie; „suflet socratic" = formă; Socrate = substanță. De astă dată, *în alt raport*, momentul Om apare nu ca substanță, ci ca materie. Am putea, la fel de corect, să spunem că acum „genul"-Om e materie, ca în enunțul aristotelic reprodus mai sus.

Să dăm acum exemplificării noastre o cuprindere mai largă:

Materie primară	*Dumnezeu*	(formă pură sau substanță imaterială)
⋮	⋰	
vertebrat	+ determinația nașterii de pui vii	= mamifer
mamifer	+ determinația raționalității	= om
om	+suflet individual	= Socrate-subst. primă* (ousìa pròte)
Materie	Formă	Substanță
Col.A.	*Col.B.*	*Col.C.*

* Termenul de „substanță primă" este folosit de Aristotel cu două semnificații: desemnează fie *individul* – ca în *Categorii*, 5, 2 a –, fie formele „pure", în act, fără materie, cum e divinitatea (v. nota 107 a în *Despre interpretare*, 13, 23 a).

În variate raporturi concrete, determinațiile de materie, formă, substanță se instituie în mod variat, după considerente exclusiv logice, prin aceasta însă dobândim putința exprimării ontologice a legăturilor obiectuale instituite în natură între universale de diferite grade de extensiune și comprehensiune. „Coborând" pe coloana *C* până „jos", ajungem la individualele concrete din a căror totalitate se compune Universul. Este „cea mai mică" substanță. E singurul caz când substanța e mereu substanță, nesusceptibilă de-a mai funcționa ca „materie" pentru o altă substanță ce i-ar fi subordonată. Este singura ipostază *tangibilă* a condiției de substanță. În coloana *B* avem tabloul Formelor. Aristotel simte necesitatea de a institui în sistemul său o Formă supremă, o formă „pură", adică imaterială (un caz, în sistemul său, când Forma există fără materie), anume Dumnezeu. Nicăieri nu se spune că formele ar fi produse ale Divinității (aceasta, cum se va vedea, nu poate fi creatoare). Dar modul de exprimare ne îndeamnă adesea la supoziția că între Forma pură și forme există un raport de supraordonare, că în vreun fel, nespus, ființa formelor se „inspiră" din dominanta lumii, emanând din ea, așa cum, de astă dată spus, din ea emană Binele, Mișcarea, Ordinea.

Să considerăm acum coloana *A*. „Urcând" pe această coloană (drumul platonician „în sus"!) dincolo de limita „vertebrat" și trecând prin trepte ca cele de *animal* și *viețuitor*, ajungem la ultima abstracție posibilă, cea de „realitate materială" sau materialitate a lumii: „Numesc materie ceea ce nu este în sine nici ceva determinat, nici o anumită cantitate, neavând deci nici unul din predicatele prin care au loc determinările. Ea este ceva despre care se afirmă toate predicatele, dar care e dincolo de toate acestea ... (în timp ce, spre deosebire de materie) substanța are însușirea de căpetenie de a fi separabilă (diferențiată), de a fi ceva individual "[34].

Prin această definiție a materiei, aristotelismul ne dă, pentru prima oară, o noțiune *abstractă* a materiei lucrurilor corporale, spre deosebire de toate sistemele anterioare care exprimaseră

[34] *Metafizica*, VII, 3, 1029 a (e vorba, evident, de substanța primă).

caracterul material al lumii fizice, folosind una, alta sau mai multe din ipostazele concrete proprii acesteia – apă, aer, foc, „rădăcini", „homoiomerii". Consemnăm faptul că, urmărind mişcarea gândirii greceşti de la Thales la Aristotel, se conturează un semnificativ proces logic şi ontologic ascendent, care, din treaptă în treaptă, ne transportă către abstracţia aristotelică, proces care arată cât de dificilă a fost, în istoria maturizării logice, dobândirea conceptelor abstracte având o pozitivă funcţie cognitivă*.

Reconsiderând schema imediat anterioară, observăm o nouă şi grăitoare semnificaţie a ontologiei aristotelice. Schema sugerează un model a ceea ce noi numim natură materială. Aceasta e unificată teoretic astfel încât, fiind în mod empiric o multitudine de indivizi, corporali, să dobândească inteligibilitate ca lume de forme, de *universale*. Dar filosoful *antic* care a fost Aristotel, socoteşte indispensabil ca modelul ontologic să se arate *încheiat în principii*, în concepte „ultime", absolute, ireductibile. Cum se vede, acestea sunt trei – materia primară, Dumnezeu şi substanţa infimă – ocupându-şi fiecare locul în coloanele celor trei serii de concepte ontologice de bază: materia, forma şi substanţa. Cele trei principii exprimate de astă dată sub raport funcţional, sunt: perceptibilitatea-în-sine, funcţia formal-diferenţiatoare-în-sine şi diferenţierea-individualizantă-în-sine. În timp ce primele două sunt de ordinul esenţialităţii, ultimul indică esenţa fenomenalizată.

Fără a contesta originalitatea şi mai ales coerenţa lăuntrică a modelului aristotelic, e irezistibilă tentaţia de a constata înrudirea lui cu un text ontologic din *Timaios*. Acolo Platon vorbeşte de trei constituente ontologice ale lumii sensibile, după ce, ulterior dialogului *Parmenide*, aceasta primise investitura realificării[35].

Aceste trei sunt: lucrul individual concret, „care devine", acel „ceva în care are loc devenirea" şi pe care Aristotel îl

* Cum am arătat în altă parte, atomismul a constituit, în cursul acestui proces, veriga intermediară între stadiul aristotelic şi stadiul „preclasic", în ansamblul său (Vd. *Democrit şi istoria unor categorii ale materialismului şi dialecticii*, în „Cercetări filosofice", nr. 6, 1960, pp. 131-132).

[35] Vd. I. Banu, *Platon heracliticul*, Bucureşti, Ed. Academiei, 1972, p. 98 sqq.

numeşte „materie a extensiunii" — *hè hỳle hè tù megèthus*[36] şi în fine „ceea ce e reprodus în ceea ce devine" (Ideea)[37]. Neuitând deosebirile — mai ales determinaţia platoniciană de „separaţie" — şi, pe de altă parte, faptul că la Aristotel construcţia este mult mai stringent închegată, este greu de negat faptul că avem de a face în *Timaios* cu sursa inspiratoare a textelor aristotelice de substanţă-lucru, materia primară şi formă. Autorul *Metafizicii* se afla pe băncile Academiei când Platon scria *Timaios* şi, neîndoielnic, expunea şi oral cuprinsul cărţii. Probabil că elevul a găsit comod pentru sine — acum şi nu numai acum, ci foarte adesea — să se conducă după cuvintele puse de Maestrul său pe buzele lui Phaidros: „Nu-ţi cer nicidecum să-mi spui nici de la cine ai aflat, nici în ce împrejurări"[38].

i. Material şi corporal. Lucrul sensibil are caracter corporal. De unde vine oare acest caracter? Evident, nu de la Formă, căci aceasta este esenţial străină de corporalitate. Pe de altă parte, aşa cum rezultă şi din definiţia, reprodusă mai sus, a materiei, nu putem spune pur şi simplu că „materia e corporală": cum am văzut, materia „nu e ceva determinat", e străină, principial, de funcţia determinativului, în timp ce corporalul nu poate fi decât determinat. Or, determinarea vine de la formă. Trebuie deci constatat că materia lumii sensibile este un principiu exclusiv *potenţial* al corporalităţii în genere şi că actualizarea, prin concretizarea acestei potenţe în substanţă, se datorează formei, adică — paradoxal! — tocmai principiului ce exclude corporalitatea.

j. Abia acum atingem temele materiei şi formei în accepţiunea lor aristotelică cea mai extinsă şi, sistematic, fundamentală.

„Sunt două feluri de materie (adică două accepţiuni deosebite ale conceptului de materie — n.n. I.B.): materia inteligibilă

[36] *Fizica*, IV, 2, 209 b.

[37] *Timaios*, 50 c-d; în această temă, vd. Chung-Hwan Chen, *From Plato's Receptacle to Aristotle's Matter*, în „Memorias del XIII Congresso Internacional de Filosofia — Mexico, 1963", vol. IX, Mexico, 1964, *passim*.

[38] *Phaidros*, 235 d.

şi materia sensibilă ... De exemplu, cercul este o figură plană"[39]; în acest caz, materia e universalul „figură plană"; forma determinantă (diferenţa specifică a cercului) e subînţeleasă, rezultând substanţa „cerc". Deşi e vorba de figuri, nu avem aici a face cu lucruri concret-sensibile. „Materia inteligibilă e aceea care, e adevărat, se găseşte în lucrurile sensibile, dar *nu întrucât sunt sensibile, cum sunt de pildă entităţile matematice*"[40]. Dacă am subliniat ultima parte a frazei, am făcut-o spre a atrage atenţia asupra faptului că nu e vorba de câmpul celor sensibile: când spunem „două grinzi", şi utilizăm principiul „doiului", spre a da cuvenita determinaţie concretizată acestor două obiecte de lemn, o facem, nu din punctul de vedere al descoperirii originii lemnului (sensibil) din care provin, ci din punctul de vedere al entităţii logice din care descinde *acest* „doi" concretizat. „Doi"-ul ca atare, „doi"-ul în genere e deci Materia *acestui* doi.

Sau, referindu-se la Platon din „învăţăturile nescrise ale acestuia", Stagiritul notează: unii filosofi „stabilesc un principiu material ... cum face Platon, care îl consideră ca fiind Marele şi Micul"[41].

E vorba de teza platoniciană în virtutea căreia supraesenţa *Unului* – activă – introduce finitudinea în câmpul desfăşurării, pasive, în infinit, a supraesenţelor de Mare şi Mic*. Suntem în lumea platoniciană a Ideilor, separată de cea corporală. Nota în virtutea căreia „Marele" şi „Micul" platonician sunt arătate ca „materie" în raport cu Unul este exclusiv cea de *nondeterminaţie*. Înţelegem acum de ce definiţia aristotelică dată materiei celor sensibile** nu cuprinde atributul sensibilităţii. Este adevărat că punctul de aplicare al lui îl constituie reflexia asupra lucrurilor corporale. Dar, dat fiind că, făcând aceasta, pe filosoful nostru nu-l preocupă nota de corporalitate, ci cea de *nondeterminaţie* – ca obiect ne determinat al acţiunii determinante a formelor – el

[39] *Metafizica*, VIII, 6, 1045 a.
[40] *Ibidem*, VII, 10, 1036 a.
[41] *Ibidem*, I, 7, 988 a.
* Vd. *Platon heraclitiul* ... pp. 142–146.
** Vd. *supra*, p.53.

va desprinde exclusiv această notă, *ea* va fi decisivă în definirea conceptului, ceea ce-i permite să uzeze de el peste tot unde-i va fi necesar. Nu e corect să spunem că „în substanţă materia capătă formă", că „devine" determinată, căci ea este şi rămâne principiu al condiţiei de nondevenire, de nondeterminaţie şi de informal, altminteri conceptul rămâne fără sens. E corect să spunem că materia este sferă a nondeterminaţiei, substrat pasiv al exercitării acelei acţiuni determinante conform căreia privaţiunea trece în formă. În substanţă, este prezentă acea concretitudine ce descinde din capacitatea determinantă a formei aşa încât, drept consecinţă, nota de nondeterminaţie a substratului material rămâne în planul abstracţiei; ea este negată, dar nu este suprimată prin determinare. Dacă ar fi, ar dispărea ca *principiu* (al condiţiei de nondeterminaţie). Într-un individual, determinat, universalul *materie* ca potenţialitate de determinare persistă (orice individual e universal), dar ca pură abstracţie, dialectic negată de concretitudinea formei (orice universal e individual). Dialectica universal-individual se evidenţiază aici. În ultimă instanţă: termenul de *materie* are semnificaţia de principiu ontologic cu conţinut obiectual de ordin universal, conţinut având caracter de nondeterminaţie-pasivitate (dar determinabilitate); de asemenea, notele de ingenerabilitate şi imperisabilitate, funcţionând în mod real doar unit cu o formă; *în sfera lucrurilor sensibile*, materia este şi principiu potenţial de perceptibilitate. Forma este principiul ontologic cu caracter de asemenea obiectual, de ordin universal şi esenţial, de natură exclusiv inteligibilă, este principiul autonomiei, activităţii şi — notă dominantă — al *determinării diferenţierilor calitative*, funcţionând în mod real aproape întotdeauna unită cu materia. Substanţa e principiu al determinatului, e însuşi determinatul.

Se observă că procedeul nostru de a lua ca punct de plecare al expunerii lumea lucrurilor sensibile se datoreşte intenţiei de a pleca de la accepţiunea, pentru Aristotel cea mai relevantă iar pentru noi cea mai familiară. În ordinea sistematică, dimpotrivă, enunţurile *finale* sunt de luat ca punct de plecare,

căci *ele* sunt temeiurile de la care ajungem la aplicaţiile ce li se dau în sfera sensibilului.

Dan Bădărău, care mai de mult spusese că materia aristotelică este „principiul indeterminării"[42] existentului, conchide la capătul unei pertinente analize că „nu are nimic comun cu elementul pe care e întemeiat materialismul, aşa cum îl defineşte istoria filosofiei"[43]. Se cuvine subliniat acest adevăr, cu atât mai mult cu cît nu o dată a fost ignorat în manuale. Într-o privinţă însă enunţul ar putea fi mlădiat: dacă luăm în considerare concepţia aristotelică despre ipostaza „sensibilă" a materiei, atunci există unele note comune între conceptul aristotelic şi cel materialist, modern, de materie.

k. Divinitatea. Modul în care Aristotel înţelege divinitatea constituie una din cele mai controversate teme în dezbaterile moderne despre Aristotel. Neîndoielnic, prin acest concept este introdus un element teologic în sistemul aristotelic, dar, spunând aceasta, trebuie în acelaşi timp să respingem anumite excese interpretative comise de unii teologi, care urmăresc astfel să fraternizeze cu Aristotel. Dumnezeul Aristotelic nu este creator de materie. Nu este nici măcar arhitect al Universului. El nu are nimic comun cu imaginea unui părinte care iubeşte sau pedepseşte, iartă sau se răzbună, ca de pildă în cazul lui Dumnezeu biblic. Nu este nicidecum vreun judecător suprem, care ar supraveghea viaţa oamenilor. El nu intervine niciodată în cursul devenirii, necesare, a lucrurilor din natură, pentru a le modifica mersul. Niciodată Aristotel nu face să intervină divinitatea pentru a explica lucrul sau actul concret. Dumnezeul aristotelic este aşadar departe de divinitatea supremă din religiile monoteiste.

Pe de altă parte: Aristotel a întors spatele mitologiei. Nicăieri Aristotel nu se prosternă în faţa zeilor greci. Nicăieri nu dă impresia că le-ar acorda vreun loc în sistemul său teoretic.

E drept că în *Politica*, Aristotel vorbeşte despre regulile referitoare la cultul public al zeilor tradiţionali, dar o face nu în virtutea credinţei sale în zei, ci în virtutea convingerii sale că

[42] Dan Bădărău, *op. cit.*, p.54.
[43] *Ibidem*, p.149, n. 1.

este oportun ca tradiţiile mitologice ale „vulgului" să nu fie ignorate.

Toate aceste constatări despre ceea ce *nu face* şi *nu este* Dumnezeu aristotelic se pot consemna comod, căci textele sunt în această privinţă neechivoce. Complicaţiile încep de îndată ce punem chestiunea de a şti ce anume *face* şi *este*.

Logica argumentării ne pare uneori echivocă, intenţia teoretică ce o prezidează, nu prea fermă, enunţurile — aşa cum ne-au parvenit — nu o dată confuze. S-ar putea ca de vină să fie şi procedura noastră de a aduce în acelaşi moment teoretic texte ce aparţin unor stadii diferite de cugetare. Teza lui W. Jaeger asupra liniei de dezvoltare a aristotelismului către sfârşitul observaţional-fizicalist, teză susţinută mai curând cu argumente noi, din sfera cugetării biologiste a Stagiritului, şi de către V.P. Zubov[44] are şanse, poate, să ne dea firul călăuzitor, în labirintul opiniilor exprimate de Magistrul *Lyceului* în tema de faţă.

În virtutea unei direcţii teoretice ancorate viguros în teoria aristotelică a formei şi a substanţei, Dumnezeu planează deasupra lumii. Este definit ca formă pură sau act pur. Prin caracterul „pur" al formei se înţelege atributul acesteia de a nu fi unită cu materia. Acest caz, împreună cu cel al „inteligenţelor" sferelor cereşti, sunt singurele unde forma aristotelică se bucură de un atare privilegiu. A spune despre Dumnezeu că e „act pur" înseamnă a-l considera deplin determinat, aşadar substanţă. Menţionatele entităţi au şi alt privilegiu: deşi sunt individuale pot constitui obiecte ale unor ştiinţe — teologia şi, respectiv, astronomia — în pofida principiului conform căruia ştiinţa se interesează doar de universal. Rodier nu vede aici o inadvertenţă: fiind libere de materie, contingentul — sortit doar materiei — le e străin. Se pot deci oferi ştiinţei ca unele ce sunt pură necesitate[45]. Mai departe: dat fiind că în substanţă — forma în act — nu mai e cu putinţă trecerea în altceva, Dumnezeu e imobil şi imuabil. Ştiind, în

[44] V.P. Zubov, *Aristotel*, Moskva, 1963, *passim*.

[45] Vd.G. Rodier, *Quelques remarques sur la conception aristotélicienne de la Substance*, în „Études de philos. grecque", Paris, Vrin, 1926, p. 175.

fine, că activitatea formei se încheie o dată cu actualizarea, *entelèheia*, Dumnezeu nu mai acţionează. Este în echilibru perfect, este indiferent, impasibil. Tocmai acest caracter de încheiere în *entelèheia* exclude funcţiile prin care Dumnezeu ar fi creator, sau s-ar interesa de natură, de istorie, de moralitatea omului. Este „Binele suprem"[46] într-un sens complex: ca supremă şi univocă împlinire a necesarului, adică a oricărui posibil, fie moral, fie cosmic: „Existenţa acestuia (a lui Dumnezeu — n.n. I.B.) este dată în mod necesar şi, fiind necesar, el se identifică cu Binele ..., e necesarul care e condiţia *sine qua non* a Binelui şi necesarul care nu poate exista în alt fel..."[47]. De aceea, spune textul, el e felicitate deplină. În el, Absolutul, Binele, Frumosul, Inteligenţa excelentă, Echilibrul coincid fiind echilibru este „factor de disciplină" şi „de ordonare"[48]. Este gândire concentrată, dar care „se gândeşte pe ea însăşi în vecii vecilor"[49], deoarece dacă şi-ar da alt obiect decât pe sine ar însemna ca acest obiect să fie izvor exterior al unui plus de împlinire a intelectului, ar însemna totodată o atârnare de ceva exterior, consecinţe incompatibile, ambele, cu accepţiunea de act deplin încheiat. Nici nu transmite nimic, căci transmisia ar fi propensiune pentru ceva dinafară, râvnire spre un altceva. Este un în-sine şi pentru-sine. Insistăm, deoarece aceste determinaţii exclud nota de activitate exterioară[50], ceea ce, aşa cum se va vedea, are o însemnătate decisivă în aprecierea teologiei aristotelice. În lume există însă de asemenea Binele, raţionalitatea, armonia stabilă şi totodată activă a formelor, există ordinea naturală (concept pe care e clădit întreg edificiul biologic aristotelic), există în fine mişcările.

[46] *Metafizica*, XII, 10, 1075 a.

[47] *Ibidem*, 7, 1072 b.

[48] *Ibidem*, 10, 1075 a.

[49] *Ibidem*, 9, 1075 a.

[50] Observăm că notaţiile lui Dan Bădărău asupra fericirii divine ca „exerciţiu al activităţii", sau despre Primul motor ca sursă „de acţiune continuă" (*Metafizica*, p. 386, n. 115), contrazic intenţiile textului aristotelic din toate aceste pagini din *Metafizica* referitoare la Dumnezeu ca, de altfel, şi celelalte lămuriri date de autorul român, *dacă nu precizăm că activitatea e pentru sine, fără obiect exterior.*

Acestea nu pot fiinţa ca efect al unei acţiuni divine exterioare, ce ar transmite în lume determinaţii şi valori. Neexistând transmisie „de sus în jos", rămâne doar calea inversă „de jos în sus". Dumnezeu e ca „magnetul care face ca lucrul pe care l-a mişcat să se pună în mişcare"[51]. Ca ansamblu de valori supreme este „un scop"[52]. Menţionatele valori — Bine, r[illegible]ionalitate, ordine— nu pot exista deci altminteri decât ca efect al unei simpatii în raport cu divinul, stârnite „jos" de prezenţa impasibilă a divinităţii „în acelaşi fel în care obiectul iubirii pune în mişcare pe cel care iubeşte acest obiect"[53], sau stârneşte în el năzuinţe.

Stagiritul se ocupă de Divinitate şi în capitolele 1—2 din Cartea a VII-a a *Fizicii*, cum şi în Cartea a VIII-a din acelaşi tratat. E greu de negat că aici atmosfera textului e alta decât cea din textele considerate mai sus. Cuprinsă într-un larg examen, pur tehnic al fenomenului mişcării, Divinitatea, ca Prim Motor al acesteia, funcţionează ca o oarecare necunoscută dintr-o formulă algebrică. E luată ca „transmiţătoare" de mişcare; spiritul fizical al reflecţiei e dus atât de departe încât impune, printr-o frapantă inadvertenţă, divinităţii—pură spiritualitate—un contact sensibil, de „tragere şi împingere", cu „lucrurile mişcate": „este evident că între prima parte a motorului şi ultima parte a lucrului mişcat nu este nimic la mijloc"[54].

Ambiguitatea a atras atenţia cercetătorilor. Unii, ca A. Lasson[55], au forţat textul şi l-au încărcat pe Aristotel cu filosofema „producerii materiei în esenţa divină", eliminând deci într-un fel „exterioritatea acţiunilor" sale şi fizicalitatea lor. O. Gigon vorbeşte de „două planuri ale divinităţii" la Aristotel, unul al „spiritului pur", ce doar se contemplă pe sine, altul al sferei de „dincolo de Dumnezeu", sferă a corpurilor unde Dumnezeu e creator de spirit[56]. Interpretarea lui Gigon lasă în fond deschisă

[51] *Fizica*, VIII, 10, 267 a.
[52] *Metafizica*, XII, 8, 1074 a.
[53] *Ibidem*, 7, 1072 b.
[54] *Fizica*, VII, 2, 244 a - 245 b.
[55]. A. Lasson, în vol. *„II-ème Congrès international de philosophie – Genève, sept. 1904"*, H. Kundig, 1905, p.245.
[56] Vd. Olof Gigon, *Les grands problèmes de la philosophie antique*, Paris, Payot, 1961, pp. 219-220.

chestiunea care ne preocupă, cum să înţelegem oare raportul dintre Dumnezeu care e Unul şi regiunea „divină" de dincolo de el? Dan Bădărău crede, referitor la tema vizată de noi, că Aristotel ne oferă două imagini diferite, împletite „printr-o alternare mecanică" şi neadunate „într-un tot organic"[57].

După cum sugeram, lăsând la o parte orice sentinţă asupra raportului cronologic dintre *Metafizica* şi *Fizica* (se ştie că, în parte, fondul lor coincide) e posibil să se întretaie în textele rămase două momente diferite din evoluţia cugetării lui Aristotel, evoluţie în virtutea căreia s-ar fi produs o schimbare de la un Dumnezeu pe care P. Boivet îl numeşte „platonician"[58], la altul pe care, forţând nota, l-am numi mecanist; sau, mai larg, o mişcare de la înclinarea finalistă a aristotelismului spre cea fizicalistă.

Neîndoielnic, în opera tânărului Aristotel — unde, *fără discrepanţe subtextuale*, filosofia e totuna cu „ştiinţa lucrurilor divine", cum se spune în lucrarea *Despre filosofie*, totuna cu „ştiinţa despre ceea ce e suprem şi ultim"[59] — divinitatea e *încă platoniciană*.

E oare „platoniciană" divinitatea aristotelismului târziu? Independent de posibila evoluţie teoretică din textele sale, o atare formulă e contestabilă. Note comune sunt, dar deosebirile sunt mai semnificative. Platon îmbrăţişează obiectul teologiei sale ca un „devot", adeziunea sa are caracter simpatetic, extralogic. El nu se simte obligat să demonstreze necesitatea ontologică a fiinţării lui Dumnezeu, ci doar necesitatea de a crede în el. La Aristotel, Dumnezeu e mai degrabă o construcţie pusă în termeni de demonstraţie logică. Înainte de a fi „proclamat", e „motivat". Or, o divinitate slăvită, chiar „absurdă", e mult mai puternică decât una „raţională", ceea ce au ştiut şi Tertulian şi misticii Evului Mediu şi avocatul acuzării din filmul „Procesul maimuţelor".

[57] D. Bădărău, *op. cit.*, p.387, n. 118.

[58] P. Boivet, *II-ème Congrès intern. de philos.*, Genève, 1905.

[59] Paul Wilpert, *Die Aristotelische Schrift „Über die Philosophie"*, în vol. „Autour d'Aristote", p. 115.

Indiferent de orice progresiune a cugetării aristotelice, teoria sa teologică e afectată de un grav traumatism: acela al contradicției logice dintre atributele de perfecție și creație, contradicție care, într-o pledoarie despre Dumnezeu ce se vrea convingătoare, e cu atât mai năruitoare. Perfecția presupune împlinire deplină, deci a nu dori nimic, așadar a nu face nimic. Dimpotrivă, creația solicită făurirea a ceea ce n-a făcut și de care se simte nevoie; e tocmai semnul neîmplinirii. Fără absolutul în act, divinitatea, inclusiv cea aristotelică, n-ar mai fi divinitate. Fără ca divinitatea să posede titlul de producătoare a valorilor — Bine, Ordine, Raționalitate — deci fără un Dumnezeu intervenient în natură și societate, așadar fără atributele prin care teologia să facă util pe „Atotputernic" pentru viața practică, religia n-ar mai fi religie*. Fizicianului Aristotel îi repugnă teza apariției lucrurilor din nimic, dar fideistul nu poate abandona supoziția instanței supranaturale inteligente și bune, furnizoare de valori și de discriminări. Va recurge la ingenioasa soluție a „impasibilului magnet", simplu subterfugiu verbal, deoarece „acțiunea inversă e tot acțiune", deci infirmă perfecția, cu atât mai vârtos atunci când, în probabila lui evoluție, fizicianul o va preschimba în acțiune pur și simplu. Dar chiar și în condiția „Dumnezeului Formă-Pură", s-ar părea că filosoful Aristotel și teologul Aristotel nu fac tocmai bună casă împreună. Altminteri ar fi greu de înțeles cum e posibil ca, dat fiind că Dumnezeu e Principiul prin excelență, teologul să-l proclame obiect suprem al meditației, identificând Filosofia Primă cu Teologia, pentru ca metafizicianul „existent ca existent" să afirme că obiectul acesteia cuprinde o serie de principii *printre care* și pe cel de Dumnezeu, rezervându-i de altfel, — în *Metafizica* — un stoc infim de gânduri. În antagonismul atributelor și insistența argumentelor, teologia este cea care, la Aristotel, sistematic și istoric, pierde teren. Înțelegem de ce numai prin denaturarea scolastică a aristotelismului — Kepler a fost primul care a denunțat faptul — a putut fi acesta adoptat de către romano-catolicism.

* Vd. în această temă, articolul nostru, *O confesiune istorico-teologică*, în „Revista de filosofie", București, nr. 6, 1977.

Ar fi greşit totuşi să neglijăm justificarea, în cazul aristotelismului, a tezei asupra lui Dumnezeu. De ce oare a simţit necesar filosoful să instituie un Principiu Suprem al Binelui, Ordinei, Raţionalităţii? Cum se face că Principiul a fost adoptat de doctorii întru filosofie ai Evului Mediu catolic sau, de asemenea, de filosoful iudaic Maimonide?

Normele de Bine, Ordine, Raţionalitate există în lume şi e firesc ca Aristotel să se întrebe: dat fiind că sunt principii care dau lumii un *sens*, care este oare izvorul, dătătorul acestui sens? Experienţa celor din secolul nostru este în măsură să vadă în viaţa istorică milenară creuzetul în care s-au făurit, în timp, normele menţionate, mentalităţile care le includ.

În lipsa unei atare experienţe milenare, geniul aristotelic nu putea să nu conducă spre Principiul divinităţii ca substanţă a consemnatelor norme, substanţă ce iradiază asupra societăţii, a individului uman. Când Maimonide, bun cunoscător atât al aristotelismului cât şi al *Bibliei* (e vorba, la el, de *Biblia* iudaică) — vrea să concilieze articolele sale de credinţă cu Principiile de deplină Raţionalitate şi Ordine, el o face conform convingerii că niciunde nu au fost mai bine fundamentate decât în teza *aristotelică* de Dumnezeu.

l. Ne întrebăm în ce fel urmează să fie apreciate principalele teze parcurse mai sus, din punctul de vedere al cugetării ştiinţifico-filosofice contemporan nouă; aşadar, potrivit unui criteriu *extrinsec*, constituit din norme ale unui sistem de gândire — în speţă al celui ce scrie aceste rânduri — care e altul decât cel supus comparaţiei şi care aparţine unei epoci cu totul alta. Caracterul extrinsec îl împuterniceşte pe comentator să *disjungă* ceea ce, potrivit arhitectonicii interne a sistemului, este *conjugat* într-o structură, să procedeze aşadar într-un mod care este interzis criticii intrinsece. În virtutea poziţiei sale astfel statornicite, el îşi poate îngădui să caute implicaţii, poate sau sigur absente din gândirea vechiului autor, să asocieze ceea ce nu e deloc cert să se fi aflat dincolo într-o atare relaţie. Observând cursul milenar al ideilor, interpreţii constată că în istoria obiectuală a filosofiei, conceptele *habent sua fata*. Infidelitatea lor faţă de dispoziţiile părintelui ce le-a zămislit

este regulă în istoria filosofiei. Poziția extrinsecă este izvor, nu doar de drepturi dar și de îndatoriri. Când comentatorul secolului XX etichetează o teză aristotelică drept „fizicală", e obligat să consemneze că, așa cum se va vedea imediat, criteriul numit de cei vechi „fiziologic" diferă de cel pe care-l avem noi în minte când spunem „fizical". Deocamdată e destul să spunem că „fizicalitatea" se conturează pentru noi pe temeiul legitimat de ansamblul observațional-experimental al științelor naturii. Pentru Aristotel, entitatea „suflet" – în speță „sufletul" corpurilor abiotice* – nu constituie, ca pentru noi, o încărcătură metanaturală, ci un atribut intrinsec, de ordinul unui autoraport al „fizicului", o notă în lipsa căreia filosoful refuză să construiască noțiunea de *phỳsis*.

Spunem că *hỳle* din ontologia aristotelică este altceva, *se află pe alt plan* decât materia din cugetarea modernă. Ca atare, e vorba de semnificații incomparabile. Ceea ce poate fi pus în relație cu conceptul modern de materie este doar ipostaza prin care *hỳle* primește misiunea de a da socoteală de ființarea individualelor sensibile din natură. În acest caz se observă analogii: „materia" acestora are existență reală, obiectuală, *în* și *din* eternitate, ca potențialitate, de perceptibilitate, ca obiect primordial față de conștiința umană (dar nu și față de cea divină).

Eìdos aristotelic în perspectivă logică, așadar în accepțiunea de universal, reprezintă un însemnat bun teoretic. În plan ontologic însă, materialistul modern va nega existența unui „principiu" al formei, ca principiu de esență, autonom în raport cu materialitatea lucrurilor, în egală măsură primordial în natură ca și aceasta, ba chiar – din punctul de vedere al individului sensibil – primordial față de constituirea lui ca substanță. Materialismul modern își exprimă dezacordul cu întreaga teologie din sistemul dat, neuitând că are aderențe și cu teoria aristotelică despre *phỳsis* și despre materialitatea lucrurilor.

Enunțurile asupra inseparabilității dintre materie și formă introduc noi reticențe în cele spuse până acum, în sensul unei

* Vd. *infra*., p. 147.

note extrafizicale în concepţia asupra fizicalităţii lumii sensibile, cum şi în sensul unei note de „fizicalism" în teoria formei. Pe de altă parte însă, dacă enunţul „nu există materie fără formă" (adică fără un principiu calitativ ce fiinţează într-un mod *independent* de materie) e criticabil, trebuie totuşi acceptat ca un adevăr faptul că, în virtutea acestui enunţ, se constată la Aristotel teza conform căreia *hỳle* există în natură doar ca materie individualizată, ca ansamblu de lucruri sensibile.

Obiecţii stârnesc opiniile potrivit cărora materialitatea implică atributele de inertitate, pasivitate, indeterminare. Se cunoaşte oroarea aristotelică faţă de ceea ce noi numim contradicţie *dialectică*, fie în materie, fie în orice altceva. În ipostaza de esenţă, forma, pe lângă modul idealist în care e concepută, prezintă note vulnerabile şi sub raport dialectic. E vorba de imuabilitatea şi absolutitatea ei. Nu e însă mai puţin adevărat că, prin semnificaţia ei de entitate activă, prin dinamismul care astfel umple Universul (chiar ştiind că acţiunea se curmă în *entelèheia* şi că originea mişcării e în afara naturii), dialectica primeşte unele din satisfacţiile pe care i le refuzase conceptul de materie.

Principalul este însă altul. E vorba de sensul dialectic pe care, în opoziţie cu platonismul, îl oferă ontologia Stagiritului când afirmă unitatea dintre universal (deşi autonom) şi individual, dintre esenţă şi fenomen, dintre inteligibil şi sensibil. Metanaturalitatea genezei mişcării e până la un punct contrabalansată de dialectica potenţă — act şi, corelativ, de raportul nonformă — formă. Reamintim fondul dialectic din teoria categoriilor, din ideea structurală pe care o implică primordialitatea *entelèheiei* faţă de organizarea substanţei şi altele. Despre valorile dialectice prin care platonismul e superior aristotelismului am vorbit în altă parte*, în cadrul unui examen mai detaliat al raporturilor dintre cele două sisteme.

* Vd. *Platon heraclitic* ..., p. 234 sqq.

4. O INTERPRETARE NEOTHOMISTĂ A ONTOLOGIEI ÎN CAUZĂ

La dezbaterea contemporană referitoare la aristotelism, filosofii neothomişti participă intens. Dacă ne îndreptăm aici atenţia asupra lor, o facem deoarece ei reprezintă în epoca noastră principalul sediu al aristotelismului (a unui anumit gen de aristotelism). Precursorul lor, Thoma din Aquino, a avut rolul istoric principal în operaţia temerară de a transforma filosofia aristotelică într-un pilon de sprijin al teologiei catolice. Profund cunoscător al filosofiei *Lyceului*, „Doctorul Angelic" a unit în opera sa tălmăciri pertinente ale acestuia cu răstălmăciri dictate de presupoziţia conform căreia teologia aristotelică ar susţine-o pe cea creştină. În literatura neothomistă contemporană tradiţia continuă: contribuţii de primă însemnătate pe linia descifrării ştiinţifice a unor obscurităţi ale textelor aristotelice dar, ori de câte ori dogma o cere, desfigurări acoperite prin aceleaşi obscurităţi.

Jacques Maritain este unul dintre cei mai importanţi exponenţi teoretici ai curentului. Reţinem câteva din tezele sale asupra lui Aristotel, aşa cum apar în cartea *Éléments de philosophie*. Referitor la realitatea din care facem parte, Aristotel – după părerea interpretului său neothomist – ar fi considerat că „este externă şi necesară, nu în existenţa ei reală, ci numai prin constituţia ei inteligibilă"[60]. Se are în vedere teoria formei. Aceasta din urmă, prin idealitatea ei, nu materia, ar da existentului eternitatea şi necesitatea lui. Neîndoielnic, în substanţă rolul de a determina esenţa necesară îl are forma, care, se ştie de asemenea, e indestructibilă (cu o excepţie totuşi: sufletul). Dar opinia lui Maritain e de nesusţinut chiar fără a invoca textele în care Aristotel vorbeşte de indestructibilitatea materiei. Cel ce spune că forma există doar reunită materiei are neîndoielnic în vedere şi faptul că atributele de eternitate şi necesitate ale formei n-ar putea subzista dacă acestea n-ar fi totodată şi atribute ale materiei. Ba chiar, ca substrat al procesului

[60] Jacques Maritain, *Éléments de philosophie*, I, Paris, P. Téqui, 1922, p. 53.

privaţiune-formă, materia are — s-ar putea pretinde — un grad mai înalt de necesitate decât forma care, având necesitate în potenţă, nu are necesitate în act. Se cunoaşte în fine importanţa acordată de Aristotel tezei ordinei necesare din lumea biologică. Aceasta nu mai e un atribut intrinsec formei, ci intrinsec lumii *substanţelor*, deci lumii unităţii materie-formă.

Nu se poate spune că la Aristotel teza materie-formă ar fi pur materialistă sau pur idealistă, disjungerea teoretică a celor două principii e nepermisă. La Maritain, sensul pur idealist e obţinut prin ignorarea inseparabilităţii celor două entităţi, prin omiterea adică tocmai a acelei note prin care Aristotel credea a aduce titluri de glorie ontologiei sale împotriva celei platoniciene.

Citim mai departe la Maritain: „Dacă lumea sensibilă este ca un fel de copie imperfectă a spiritualităţii pure, a vieţii divine, atunci trebuie să admitem că avem de-a face (atunci când vorbim despre lumea sensibilă — n.n. I.B.) cu o existenţă care este copia unei alte existenţe ..."[61]. De astă dată, comentatorul crede a putea profita în favoarea spiritualismului de ambiguităţile conceptului aristotelic de Dumnezeu. Tezele teologice ale sistemului *Lyceului* referitoare la aspiraţia spre divinitate a lumii ca spre un ţel superior, teze prin care în adevăr se atribuie, în acest context, divinului un rol de factor iniţiator, nu pot duce la ignorarea enunţurilor prin care lumea există din eternitate şi în mod etern exclusiv în virtutea materiei şi formelor, iar fiecare lucru material exclusiv în virtutea cauzelor sale proxime. Lumea nu primeşte de la divinitate nici un fel de spor de existenţă, ci doar mişcare şi ordine, poate şi funcţia de activitate ca atare. Divinitatea n-are absolut nici un rol în opera prin care cauzele proxime îşi produc efectele. Teza „aspiraţiei către divin" nu poate fiinţa, fără a se comite o gravă inadvertenţă, echivalată cu afirmaţia — cert nearistotelică — a „existenţei integrale a lumii doar prin divin". În ultimă instanţă, între două filosofeme aristotelice nearmonizate între ele — *a.* „Dumnezeu

[61] J. Maritain, *op .cit.*

e Principiul prim " şi *b.* „Dumnezeu e unul din principii" — teologul de azi ia doar una şi face abstracţie de cealaltă.

Al treilea aspect este poate cel mai semnificativ. Maritain citează câteva texte din *Metafizica*, în care e glorificat Dumnezeu ca „diriguitor unic", ca „ inteligenţă superioară" — texte reunite conform unor preferinţe exterioare. După aceasta, redă în chip de concluzie cuvintele lui Alexandru din Afrodisias — comentator antic infidel al lui Aristotel — care spune că gândirea aristotelică ne-ar conduce până la „tatăl care a făcut toate lucrurile"[62]. Maritain este nemulţumit însă de modul în care filosoful din Stagira tratează tema şi-i reproşează faptul că ideea de creaţie, „deşi se degajă din principiile sale cu o riguroasă necesitate, nu este nicăieri formulată în mod explicit"[63]. Această bizară poziţie e frecventă printre neothomişti. Ei nu neagă faptul că materia aristotelică apare ca necreată, dar afirmă că Aristotel ar fi avut în vedere în chip nespus ideea de creaţie. Echivocul aristotelic asupra „nemişcatului dătător de mişcare" există şi se lasă exploatat. Dar nu în sens creaţionist. Cum s-a arătat, concepţia despre Dumnezeu ca „act pur", deplin încheiat şi impasibil, exclude un asemenea sens. După cum se vede, o dublă origine a inexactităţilor: ambiguităţile textului vechi, pe de o parte, contorsionarea lui potrivit unor nefaste propensii ideologice actuale, pe de altă parte. Este la fel de dogmatică preschimbarea lui Aristotel într-un idealist pur şi simplu sau într-un materialist pur şi simplu, urmând sensuri moderne.

[62] *J. Maritain, op.cit.*, p. 67.
[63] *Ibidem*, p. 208, n. 54.

III. TEORIA NATURII

1. CONFIGURAŢIA UNIVERSULUI

În concepţia aristotelică, ordinea sistematică a disciplinelor cere ca meditaţia metafizică să fie urmată de cea „fizică".

Termenul de *phỳsis* are o semnificaţie ce nu coincide cu aceea a termenului „natură" din limbile moderne.

Obiectul cosmic în sens strict e denumit de Stagirit „cer", *uranós*-οὐρανός, căruia îi fusese consacrat o lucrare cu acelaşi nume *perì ouranoù* – περὶ οὐρανοῦ.

Phỳsis semnifică realitatea globală concepută ca forţă, ca activitate vie, densă de mişcări şi transformări. Nota de corporalitate e inclusă, dar determinaţia asupra căreia cade accentul logic şi care e în ultima instanţă definitorie e energetică.

Phỳsis este forţă, a cărei procesualitate nu are caracter novator; natura nu evoluează, ci este dinamicitate ce tinde, teleologic – ca un joc infinit de treceri ale lucrurilor prin stările de privaţiune-formă, naştere şi dispariţie – să împlinească, repetat, „formele" – ingenerabile şi imperisabile – potrivit desăvârşirii imuabile date primordial în propria lor potenţă.

Phỳsis se reproduce la infinit, propulsată întru „Bine" de necesitate şi finalism. Sub un anumit unghi de vedere teoria despre *phỳsis* se arată purtând pecetea anticei valenţe a absolutităţii, ca perfecţie insurmontabilă şi imuabilă, deci încheiată. Introducând astfel în natură o notă etică, Aristotel gândeşte într-o structură mentală antică, azi desuetă. Dar, sub un alt unghi de vedere, istoricul umanismului va discerne în

reversul acestei modalităţi vetuste, o valoare etică demnă de urmat: în natură, s-ar părea, toate aspiră către o optimă împlinire a esenţei lor, a „virtuţii" lor, a menirii prin care au fost rostuite în lume.

*

Reflecţia din sfera „fizicii" se desfăşoară pe un dublu plan, unul al schemei ce redă structura Universului fizic, iar celălalt al sistemului de noţiuni cu ajutorul căruia este construită teoria ontologică asupra componentelor edificiului cosmic: teoria categoriilor, a mişcărilor, a cauzelor.

Ca şi în cazul principiilor „prime" — deşi examenul conceptelor „fizice" care intră acum în scenă este angajat cu largă precădere în câmpul realităţii sensibile — de îndată ce conceptele dobândesc conturul lor comprehensiv, ele vor sluji ansamblului sistemului, cuprinzând oricare din câmpurile sale.

Dacă, din punct de vedere sistematic, cele două planuri — imagine structurală şi complex de noţiuni fizice — se află la acelaşi nivel, din punctul de vedere al ordinei practice de tratare, textul astronomic *Despre cer* urma nemijlocit după *Fizica*[1].

Deşi filosoful *Lyceului* utilizează frecvent observaţiile ce vizează natura, totuşi cu greu s-ar putea conferi teoriei sale asupra „cerului", calificativul de „ştiinţifică", fie şi în limitele sensului modest în care folosim termenul când e vorba de antici. Filosoful reproduce, însuşindu-le fără critică, reprezentări arhaice, luate fie direct din înţelepciunea empirică primitivă, „et même du vulgaire" după spusa lui Tricot[2], fie mijlocit, aşa cum se aflau ele amplificate şi geometric-rafinate, la astronomi ai epocii sale, ca de pildă Eudoxos din Cnidos. Copios, golului cunoştinţelor i se substituie aici pseudoplinătatea, adesea ingenioasă, a speculaţiei, iar aceasta brodează inocent

[1] Vd. J. Tricot, *Introduction*, la *Traité du ciel*, Paris, J. Vrin, 1949, p.V.

[2] Vd. *ibidem*.

împrejurul şi pe dedesubtul imaginilor vizuale pe care le oferă contemplarea „cerului", fără vreo întrebare dacă acestea n-ar fi cumva iluzorii.

Imaginea aristotelică a „cerului" seamănă cu cea biblică. Cum cunoştinţele astronomice ale redactorilor Scripturii au fost la fel de precare şi au avut şi ele provenienţă folclorică, se înţeleg similitudinile. Atunci când Biserica romano-catolică a adoptat aristotelismul, ea a putut să asocieze fără dificultăţi schema aristotelică cu litera evanghelică, să o impună până în sec. XVII cel puţin, şi să judece în numele ei pe Bruno şi Galilei.

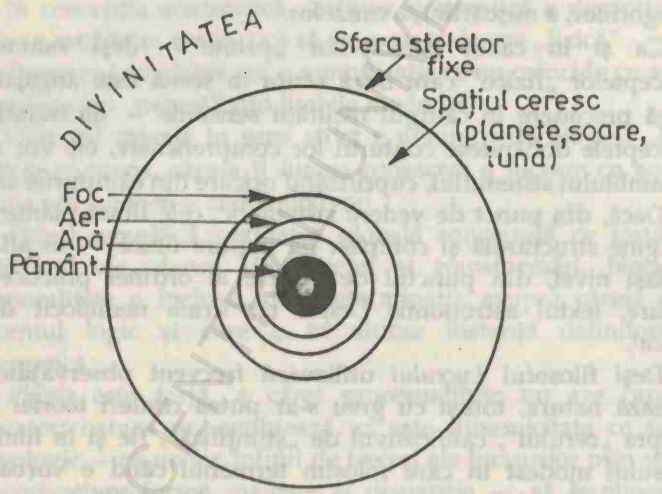


Fig. 1

Sumar, potrivit acestei scheme, Universul e socotit circular, divizat în două: lumea stelară sau cerească (stelele „fixe", planetele, soarele şi luna), şi lumea sublunară în care este inclus şi pământul. Sfera cea mai excentrică ar fi cea a stelelor „fixe". Zeci de cercuri mobile (în număr de 55, după *Metafizica*, XII, 8, 1074 a), sunt chemate să justifice mişcările complexe ale

planetelor. Domeniul central este împărţit în sferele pământului — rotund, imobil — a apei, a aerului şi a focului (vd. fig.1). Dacă cele patru clasice „substanţe" se consumă, după cum se vede, în arhitectura lumii sublunare, se iveşte chestiunea de a şti din ce anume e construită cealaltă. O a „cincea substanţă" (*quinta essentia* — cum a numit-o Cicero — e chemată, cum am mai spus, să îndeplinească acest rol: *ethèrul* - αἰθήρ, - *aithèr*), subtilă substanţă a luminii, a transmiterii ei în spaţiu, entitate imaginară care a dăinuit în astronomia laică şi teologică până către timpul nostru.

Substanţă corporală ori nu? Ambele opinii au susţinătorii lor. Substanţă a „sufletului", ar fi, potrivit opiniei lui J. Pépin, ceva ce s-ar situa „dincolo de distincţia (dintre corporal şi spiritual) şi anterioară ei"[3], un fel de „materie imaterială", cum s-a spus. Lăsăm chestiunea deschisă, căci textele de bază sunt neconcludente.

Dincolo de sfera Universului s-ar afla divinitatea. Ştim că aceasta este un factor *sui-generis* de mişcare, ordine şi sens. Relaţia dintre Dumnezeu şi Univers este calcată după aceea dintre două obiecte fizice — ca, spre pildă, dintre un izvor de căldură şi obiectul pe care aceasta îl încălzeşte. După cum obiectul e mai aproape ori mai departe de sursă el este încălzit mai mult ori mai puţin puternic. Stagiritul nu se întreabă dacă este posibilă analogia dintre contactul a două *corpuri* şi cel dintre un corp („cerul") şi o entitate prin definiţie *incorporală* (Dumnezeu). Fizicianul joacă aici o farsă teologiei, dar o face într-un chip neglijent. Pe linia analogiei, ni se va spune: cu cât straturile Universului sunt mai aproape de Dumnezeu, cu atât mişcările, ordinea necesară vor avea o regularitate mai strictă. Mişcarea „sferei stelelor fixe" este una singură, lipsită de alterări, noncontradictorie, de o severă simplitate (de la răsărit spre apus). Mai puţin apropiate, planetele, soarele, luna vor evolua prin mişcări fără simplitate, totuşi ordonate. În lumea sublunară însă mişcările se desfăşoară în toate sensurile şi după

[3] Jean Pépin, *L'interprétation du* De philosophia *d'Aristote, d'après quelques travaux récents*, în „Revue des études grecques", LXXVII, nr. 366-368, 1964, p. 487.

toate genurile, încărcate de alterări, naşteri, distrugeri şi contradicţii. S-ar putea spune că aceasta e lumea totalei dezordini. Nu uităm însă că întregul Univers, aşadar şi sferele sale sublunare, sunt pătrunse de un sens ordonator, finalist, de obârşie divină. Aşadar, în substrat, dincolo de haosul mişcărilor şi evenimentelor, dincolo de irupţia incertitudinilor, ordinea ar subzista totuşi, într-un mod care, în limbaj modern, ar putea fi denumit „statistic". Sau, altfel spus: există necesitatea divină, inteligentă, ale cărei consecinţe imediate poartă pecetea deplinei univocităţi. Există însă în lumea sublunară şi necesitatea oarbă: flacăra cu necesitate luminează, focul încălzeşte, apa umezeşte, corpurile grele „cad în jos". Aici necesitatea se instituie la nivelul legăturilor dintre cauzele mecanice imediate şi efectul lor. Legat de cele de mai sus, Georges Rodier consideră că, aşa cum ar rezulta din *Meteorologica*, I, 1, precum şi din *Părţile animalelor*, I, 1, 641 b 18, Aristotel acceptă în natură o anumită notă de iraţionalitate, care creşte pe măsură ce creşte şi gradul de complexitate. Raţiunea însă tinde „să instaureze în conduita umană ordinea (perfectă) pe care nu din natură o posedă". Evident, sclavii nu sunt capabili de o atare performanţă[4]. Zona haosului aparent, a direcţiilor echivoce, imprevizibile, ar fi — ontologic vorbind — oarecum intermediară, delimitată la o extremitate a ei de seria infinită a legăturilor cauzale necesare mecanice, iar la cealaltă, de legătura Cauzală Necesară Inteligentă, care, în ultima instanţă, iradiază şi asupra celeilalte.

Răzbeşte şi aici viziunea Magistrului Academiei. Opoziţia aristotelică împotriva filosofiei platoniciene a separaţiei dintre sfera spiritului pur, imuabil, noncontradictoriu şi sfera lucrurilor e parcă sfidată de opinia separatistă analogă din cosmologia *Lyceului*.

Reluăm chestiunea funcţiilor atribuite de Aristotel lui Dumnezeu în lume. După opinia lui Ch. Werner, Aristotel n-ar fi separat în fond, aşa cum admit cei mai mulţi interpreţi, pe Dumnezeu de „cer" (sferele „etherice"), ci ar fi susţinut că „Dumnezeu e sufletul cerului"[5]. Este linia interpretărilor ce tind

[4] Vd. Georges Rodier, *Études...*, pp. 273-274.

[5] Charles Werner, *Le Dieu d'Aristote*, în vol. „II-ème Congrès international de philosophie", Genève, 1905, p. 242.

să amplifice sarcina divinității în sistemul pe care îl prezentăm. Această linie merge adesea și mai departe, introducând prezența divină și mai adânc în corpul Universului. Dar textele nu se lasă escamotate. Divinitatea e „dincolo", prezența ei ar avea un efect organizator *direct* în lumea supralunară și o consecință ordonatoare mai palidă în cea sublunară; cât privește însă destinul omului, acesta nu are *nimic* de așteptat de la ea. Gigon observă că încă în antichitate i s-a imputat lui Aristotel că lasă existența umană la voia întâmplării[6].

2. TEORIA CATEGORIILOR

Expunem una din funcțiile teoriei categoriilor în acest punct, căci ne oferă ceea ce socotea filosoful *Fizicii* a constitui sistemul de concepții destinate în primul rând să conducă la determinarea corpurilor ce alcătuiesc lumea. Categoriile sunt „moduri ale existenței", sunt „atributele cele mai generale prin care putem determina empiric" obiectele[7]. Ele sunt în număr de zece. Atunci când prima dintre categorii este declarată a fi *substanța*, aceasta e luată din acel punct de vedere în virtutea căruia desemnează — după cum spuneam — îndeosebi individualul concret, sensibil; este *lucrul* în act. Toate celelalte categorii clasifică determinațiile ce se afirmă despre substanță. Aceasta din urmă e deci întotdeauna *subiect*, în timp ce categoriile celelalte indică predicate. Înțelegem de ce, oricare ar fi ordinea în care sunt enumerate categoriile „predicate" (există oarecare variație), și indiferent de faptul dacă se vorbește despre toate ori nu, întotdeauna substanța este la început; nu poate nici lipsi și nici figura în altă parte.

[6] O. Gigon, *op. cit.*, p.60.

[7] Mircea Florian, *Introducere* la *Categorii*, *Organon*, vol. I, Ed. Științifică, 1957, pp. 114-115. Versiunea românească a *Organon*-ului, întocmită de Mircea Florian, cuprinde patru volume, apărute în anii 1957–1963, în Editura Științifică, București. Toate referirile la *Organon*, ce urmează, trimit la această ediție.

„Genurile de categorii sunt limitate"[8], spune autorul antic. Faptul că numărul e fix (deşi adesea textul aristotelic enumeră „seturi" în care intră doar unele din cele zece) e semnificativ. El corespunde tendinţei ce domină întreaga sa cugetare: spiritul de sistem *încheiat* de construcţie teoretică susceptibilă, după finisarea corespunzătoare, a fi predată „la cheie" generaţiilor. Aristotel îşi făcea probabil iluzia că va fi în măsură, la capătul căutărilor sale, să asigure finisarea deplină. Jacques Brunschwicg, opunându-se părerii lui Aubenque, este îndreptăţit să vadă în limitarea numărului de categorii însăşi logica sistemului finit, acea logică aristotelică potrivit căreia, dacă inventarul categorial n-ar fi limitat, cercetarea însăşi n-ar mai fi posibilă[9].

Categoriile „care se afirmă despre substanţă" sunt deci în număr de nouă:

a. cantitatea sau însuşirea lucrului de a putea fi exprimat în dimensiuni, precum în expresia „lung de doi coţi". Indică deci determinaţiile prin care lucrul apare ca *quantum.*

b. calitatea, se referă la proprietăţile prin care o substanţă se deosebeşte *în sine însăşi* de o altă substanţă („în sine", adică nu din punctul de vedere al raportului cu altul; „datorită ei — spune Aristotel— obiectele se recunosc a fi determinate într-un mod sau altul", cum ar fi „alb" sau „gramatician".

Intenţia aristotelică este aici întrucâtva echivocă, căci calitatea atinge un câmp larg, de la însuşirea particulară accidentală (om „alb") până la aceea când este vorba de însuşirea a cărei absenţă ar face ca substanţa să înceteze de a fi ce este (de pildă „omul e fiinţă raţională"). În asemenea caz calitatea încalcă domeniul logic al conceptului de formă. Piat e îndreptăţit să semnaleze „ilogismul" situaţiei[10].

c. relaţia: după ce substanţa a fost determinată în sine, se trece la chestiunea de a şti condiţia ei în *raport cu altul*: „dublu" sau de pildă „prieten".

[8] *Analitica secundă, Organon,* I, 22, 83 b.

[9] Vd. Jacques Brunschwicg, *Dialectique et onthologie chez Aristote,* în „Revue philos. de la France"..., nr.2, 1964, pp.188–190.

[10] Clodius Piat, *Aristote,* Paris, Alcan, ed.a II-a, 1912, p. 43

d. locul: determinarea extensiunii. Fără a exista în fapt independent de corpuri, locul e privit totuşi ca o entitate care este „separabilă" de orice lucru: e „conţinătorul" (învelişul) lucrului al cărui loc este, (fără a) face parte din acesta[11]. Dacă, aşa cum crede H. Johnson, locul ar fi „relaţia dintre ceea ce conţine şi ceea ce este conţinut"[12], rămâne problematic a şti ce anume este acest „conţinător". Textele aristotelice sunt în această privinţă obscure.

Aprecierea nondialectică a raportului dintre corp şi „locul său", va domina cugetarea filosofică până la Newton inclusiv.

e. Timpul: exprimă succesivitatea mişcării sau „măsura mişcării". Cercetarea conceptului de *timp* ocupă în opera aristotelică un câmp amplu şi se desfăşoară cu o subtilitate neegalată în această temă de vreunul dintre filosofii greci. O observaţie pertinentă a lui Cogniot — dacă timpul e măsura mişcării atunci ajungem la Primul Motor, divin[13] — suscită întrebarea: crede Aristotel că e angajată cumva divinitatea în „producerea" timpului?

f. Poziţia: locul determinat poate să fie ocupat de un lucru în mai multe moduri. S-ar putea spune că această categorie indică raportul dintre lucru şi locul ocupat de el: un om se poate afla într-un loc fie în poziţia „culcat", fie în poziţia „aşezat", sau alta. După cum s-a observat, reflexia aristotelică în teoria categoriilor a luat ca punct de plecare consideraţiile asupra omului.

g. Mod-de-a-fi: De astă dată este luată în vedere chestiunea de a exprima însuşirea care, deşi exterioară, neintrinsecă, are rol semnificativ în privinţa stării lucrului: „om *îmbrăcat*", sau „om *înarmat*".

h-i. Acţiunea-Suportarea (pătimirea acţiunii): determinaţii corelative indicând, prima, condiţia în virtutea căreia lucrul exercită o influenţă prin care *modifică* starea altuia, iar a doua, condiţia lucrului-obiect al-acţiunii. Lucrării unui obiect de a

[11] *Fizica*,IV, 4, 210 b.

[12] H. Johnson, *op. cit.*, p. 6.

[13] Vd. G. Cogniot, *Le matérialisme greco-romain*, Paris, Ed. Sociales, 1964, p.140.

încălzi un altul îi corespunde condiţia celuilalt de a suferi efectele („a fi încălzit").

Iată unul din exerciţiile folosite în şcolile medievale spre a ajuta elevilor să se familiarizeze cu sistemul celor zece categorii:

„Arber tres servos ardore refrigerat ustos. Ruri cras stabo (sed) tunicatus ero", adică:

Arborele-răcoreşte — trei — slujitori — ofiliţi — de căldură
↓ ↓ ↓ ↓ ↓ ↓
(substanţa acţiunea cantitatea relaţia pătimirea calitatea)
acţiunii

„Voi sta — mâine — pe câmp — (dar) voi fi îmbrăcat"
↓ ↓ ↓ ↓
(poziţia timpul locul modul de a fi).

Criteriul folosit de Aristotel spre a întocmi sistemul categoriilor sale a fost uneori apreciat cu severitate. E celebră butada lui John Stuart Mill, care spunea că: cineva, folosind un criteriu la fel de inconsistent, ar putea clasifica animalele în „oameni, patrupede, cai, măgari şi ponei".

Logicianul englez era nedrept, căci pe Aristotel nu-l preocupa, formulându-le, să dea speciile logice ale unui gen, ci, cum s-a arătat mai sus, cu totul altceva. Dan Bădărău a dat sistemului categoriilor o apreciere pozitivă. Cercetarea sa în această temă relevă posibilitatea de a valoriza sistemul categoriilor din punctul de vedere al potenţei lor dialectice[14]. În această perspectivă actuală, tabloul dobândeşte o valoare de unitate care a depăşit, poate, chiar intenţia manifestă, conştientă a autorului său. În cele ce urmează ţinem seama şi de concluziile la care a ajuns Dan Bădărău..

Cu toate că filosoful din Stagira simţea aversiune, nu o dată proclamată, împotriva a ceea ce numim noi azi contradicţie

[14] Dan Bădărău, *Categoriile la Aristotel*, în „Revista de filosofie", nr.1, 1965; *Cu privire la categoriile lui Aristotel. Addendum*, „Revista de filosofie", nr. 3, 1965; *Cuplul dialectic în logica lui Aristotel*, „Revista de filosofie", nr. 8, 1965.

dialectică, el a fost în fapt depăşit de logică, dialectică, a obiectului. Reiese din tabloul său — poate fără voia sa — că nu putem gândi lucrul altfel decât prin prisma unor cupluri dialectice. În cazul *cantităţii* şi *calităţii*, al *acţiunii* şi *suportării* ei, caracterul de cuplu, totodată unitar şi contradictoriu, e evident. Relaţia unitară dintre *loc* şi *timp* e surprinsă atunci când e statornicită însăşi definiţia timpului. Dacă timpul e măsura mişcării unui lucru, atunci este măsura deplasării lui *spaţiale*, iar spaţiul e valenţa în care are loc măsura mişcării: cele două entităţi se definesc una prin cealaltă. D.Bădărău a arătat în ce sens anume pot fi luate aceste entităţi sub raport de alteritate.

Substanţa şi *relaţia* se află într-o legătură dialectică *intrinsecă* însuşi conceptului lor: substanţa e *în-sinele*, relaţia este *întru-altul*. Contradictorii, aceste categorii se includ reciproc: orice determinare formală, constituentă de substanţă, este *diferenţiere* formală în raport cu relaţia, cu *formele-altele*, altminteri în-sinele e neant, e ininteligibil. Orice relaţie (cu altul) implică diferenţierea formală a substanţelor ce intră în relaţie, altminteri ar fi o aglutinare echivalentă cu nondeterminarea absolută, de asemenea de negândit. Sistemul aristotelic preia aici relaţia dialectică platoniciană *acelaşi-altul* din *Sofistul**.

În fine, *poziţia* şi *modul-de-a-fi*: amândouă indică stări accidentale cu caracter neintrinsec. În autoraport, lucrul ocupă o poziţie din mai multe posibile; în heteroraport, cu un lucru auxiliar (o armă, o podoabă, un accesoriu vestimentar), el *este-într-un-anumit-mod*. E sugerată dialectica dintre auto- şi heteroraport, în planul accidentalului.

Substanţa e esenţă. Toate celelalte categorii sunt de ordinul accidentalului — intrinsec ori nu —; dar, cu variate grade de necesitate, condiţia lucrului de a se diferenţia, dincolo de determinaţia lui formală, prin categorii, este de asemenea de ordinul esenţialităţii.

Teoria aristotelică a categoriilor nu este prima în istoria filosofiei. Dar în raport cu cea platoniciană ce a precedat-o, punctul ei de plecare nu este dialectica autonomă a logicului, ci

* Vd. *Platon heraclitiul...*, pp. 76–78.

dialectica reflecţiei asupra individului concret, material; este ca atare un moment teoretic în care materialismul contemporan recunoaşte un antecedent. Cum s-a văzut, dialecticianul modern, de asemenea. Dar acesta din urmă va consemna totodată hiatul ce separă metoda sa de spiritul absolutităţii ce guvernează soluţia aristotelică, exprimat îndeosebi în dogma rigidă a decadei, care va fi avut un părinte mental necunoscut, comun cu al pythagorismului. Va mai constata că absenţa din sistem a noţiunilor ce exprimă *dinamismul* calitativ al lucrurilor reduce construcţia la *statica* lucrului, nu mai mult, ignorând devenirea şi modificările acestuia. Edificiul categoriilor ar fi câştigat fără îndoială de pe urma unui spor intern de coerenţă logică.

Ca teorie a „momentelor fundamentale ale existentului" cum o denumeşte Hartmann — ea rămâne adânc deosebită de cealaltă mare teorie a categoriilor, cea kantiană — observă acelaşi autor[15] — şi rămâne ca valoare permanentă de argument materialist împotriva apriorismului.

3. TEORIA MIŞCĂRII

Deficienţa, adineaori semnalată, a teoriei categoriilor, nu este şi una a ansamblului sistemului. În cadrul acestuia, teoria mişcării pare să fie următoare celeilalte: sistemul de concepte destinate *instituirii* lucrurilor continuă cu formulele teoretice privitoare la *dinamica* lor.

În măsura în care Maestrul *Lyceului* distingea în mod limpede planul metafizic de cel al fizicii, s-ar putea nota că studiază mişcarea pe două planuri : cel al mişcării ca atare, ca principiu, şi cel al relaţiei, în afara obiectelor fizice, dintre

[15] Nicolai Hartmann, *Aristoteles und das Problem des Begriffes*, în „Abhandlungen der Pr. Akad. der Wissenschaften" — Philos., Hist. Kl., Berlin, nr. 5, 1939, p. 13.

mişcători şi mobili[16]. Două preocupări domină cercetarea: cea referitoare la clasificarea mişcărilor şi cea asupra originii fenomenului de mişcare.

„Dat fiind că natura este principiul mişcării şi al transformării – spune Aristotel –, iar obiectul cercetării noastre este natura, nu ne putem lipsi de a lămuri ce este mişcarea, deoarece necunoaşterea mişcării va atrage după sine în mod necesar, necunoaşterea naturii"[17]. Text grăitor, care exprimă punctul de vedere al lui Aristotel, după care natura este de neconceput fără mişcare. Mai departe, Aristotel precizează: „nu există mişcare în afara lucrurilor"[18].

Analiza teoriei celor trei elemente a învederat însuşirea acesteia de a reuni într-un singur tot ontologic concepţia despre existent şi concepţia despre devenire. Aşa cum spuneam, în cadrul teoriei celor trei principii, Aristotel prezintă esenţa realităţii ca indisolubil legată de mişcarea de la non-formă la formă sau, ceea ce este acelaşi lucru, de la o anumită formă la altă formă.

Aristotel întreprinde clasificarea mişcărilor. Platon se gândise şi el la această temă, dar o făcuse în chip mai puţin sistematic.

Sunt trei genuri de mişcări, care se evidenţiază luând ca punct de plecare tabloul categoriilor;

a. Creşterea şi descreşterea (sau mişcarea în raport cu *cantitatea*);

b. Schimbarea calitativă (sau mişcarea în raport cu *calitatea*);

c. Deplasarea în spaţiu (sau mişcarea în raport cu locul).

Câteodată ni se vorbeşte şi despre un al patrulea gen: mişcarea ca *apariţie-dispariţie*. Aristotel îşi obiectează însă că, strict vorbind, nu există asemenea gen, deoarece ar presupune apariţia din non-existent, ori trecerea în neant a existentului, ceea ce e de neconceput.

[16] Vd. Henri Carteron, *Physique d'Aristote. Introduction*, Paris, „Belles Lettres", 1962, p.12.

[17] *Fizica*, III, 1, 200 b.

[18] *Ibidem*.

Spiritul de sistematizare este prin el însuşi un beneficiu filosofic. Viziunea aristotelică, conform căreia dinamismul lumii este totodată unul al modificărilor topografice şi al schimbărilor calitative, are valoarea ei, deşi lasă de dorit prin nesesizarea raportului lăuntric, cauzal dintre modificarea cantitativă şi cea calitativă, aşa cum fusese de altfel absent şi din teoria categoriilor. Originea acestei poziţii teoretice provine din ruptura teoretică dintre materie — sediul exclusiv al cantitativului — şi formă, ca sferă autonomă a calitativului.

Urmează una din marile întrebări ale sistemului aristotelic, ca şi ale istoriei filosofiei, în general: aceea cu privire la originile mişcării, întrebare care a început să frământe pe filosofi mai de mult şi care până la Aristotel şi-a găsit doar răspunsuri parţiale. Heraclit avusese ideea fericită de a lega ideea de mişcare de cea de contradicţie. Să nu uităm însă — lucrul a fost spus la timpul său — că soluţia heraclitică a rămas la nivelul unui simplu enunţ. Era o formulare care reprezenta un succes teoretic, însă valorile în filosofie trebuie judecate în funcţie şi de gradul lor de motivare, nu numai în funcţie de modul în care sunt enunţate. Aristotel este instructiv prin subtilitatea analizelor pe care ni le oferă: de la el învaţă minuţie analitică şi aceia care nu găsesc printre concluziile care încheie analiza respectivă un răspuns mulţumitor.

Mişcarea, spune Stagiritul, este legată de contradicţie: spre pildă, mişcarea ce duce către apariţia unui corp alb implică faptul că acel corp n-a fost alb, a fost non-alb, că, prin urmare, apariţia însuşirii de *alb* este o trecere de la *non-alb* la alb; orice apariţie a unei noi calităţi implică o trecere de la non-calitatea respectivă către acea calitate. Deci orice mişcare este legată de-o anumită contradicţie. Chiar şi deplasarea în spaţiu are un caracter analog. Un obiect mişcător, mişcându-se dintr-un loc în altul, îşi „neagă" locul anterior, trece către locul ulterior; are loc trecerea de la non-poziţia dată către această nouă poziţie. „Totul — spune Aristotel — se reduce la contrarii sau constă din contrarii"[19]. Dar contradicţia pe care o constată el referitor la

[19] *Metafizica*, IV, 2, 1005 a.

un obiect dat implică dispariţia unui termen sau a unei stări, pentru ca să apară termenul contradictoriu. Este o contradicţie în timp, în *succesiune*, dar nu o contradicţie între laturi *concomitente*. Sunt posibile, cu alte cuvinte, contradicţii *între obiecte* diferite, contradicţii *între stări succesive* ale aceluiaşi obiect, dar nu atribute contradictorii *simultane* ale unuia şi aceluiaşi obiect. Nu este un simplu amănunt teoretic. Aristotel tratează în acest fel problema, respingând teza heraclitică a dedublării unitarului în laturi contradictorii concomitente, considerând-o neîntemeiată din punct de vedere logic. Dar, prin migala cercetării temei, Stagiritul rămâne oricum stimulativ, mai stimulativ decât declarativul Heraclit. Antiheraclitismul lui Aristotel se va răsfrânge nefast asupra strădaniei de a afla originea mişcării. Iată firul argumentării aristotelice: luând exemplul unei bile, *A*, care se mişcă într-o direcţie dată, constatăm că ea a fost pusă în mişcare, fie de mâna noastră, fie de o altă bilă *A'*. Aceasta şi-a primit la rândul ei mişcarea de la o altă bilă, *A"*, aflată în mişcare şi aşa mai departe. Trebuie să ajungem însă în cele din urmă la o entitate care să fie capabilă să transmită mişcare, dar care să fie ea însăşi nemişcată, căci altminteri seria noastră nu ar mai avea capăt, ceea ce ar fi inadmisibil. Acest *ce* iniţial trebuie să fie deci *generator* de mişcare *nemişcat*. El nu poate fi *în* materie pentru că aceasta este inertă, pasivă, prin excelenţă lipsită de mişcare. Deci mişcătorul nemişcat trebuie să fie în afara materiei, deci *imaterial*, în speţă Dumnezeu, în ipostaza de prim motor. Un Dumnezeu care apare nu în calitate de creator al materiei, ci ca prim mişcător al ei.

La originea concluziei lui Aristotel, după care ar exista un dătător divin de mişcare în afara materiei, este concepţia sa nondialectică asupra materiei. Mişcarea, ar spune un dialectician, este o unitate de contrarii; ea implică dedublarea în contrarii. Aristotel respinge însă o atare dedublare. Mişcarea implică activitatea. Aristotel nu admite că materia e activă şi nici că într-însa s-ar putea constata o confruntare de contrarii. Se pune deci în imposibilitatea de a mai situa izvorul mişcării în materie şi se obligă să *instituie* un izvor exterior ei, divin.

Există oare vreun raport între dinamismul formei şi Primul Motor, divin? Nici un text nu oferă un răspuns direct la această întrebare. Dar ori de câte ori e vorba de mişcare, se observă că Aristotel o pune fie pe seama Motorului divin, fie pe seama iniţiativei umane. Pe de altă parte, insistenţa cu care afirmă că — exceptând divinitatea — orice mişcare vine din exteriorul obiectului mişcat, ne îndeamnă să ne întrebăm dacă nu cumva — poate prin intermediul intelectului activ — funcţia dinamizantă a omului nu ar descinde şi ea din cea divină. Întrebarea angajează irezistibil un câmp mai larg, acela al capacităţii active a *oricărei* forme. Nu poate fi categoric respinsă supoziţia că astfel, cel puţin prin această potenţă de dinamism, formele vor fi fost puse de către Stagirit într-un oarecare raport de derivare cu divinul.

În teoria aristotelică asupra mişcării, discernem şi fizicalism şi teologie. Orice interpretare care ar ignora unul din cele două constituente ar fi eronată. În orice caz, ori de câte ori e vorba de observabil, de faptul natural individual, filosoful nostru procedează ca fizician, în timp ce teologului i se dă partea doar în cazul doctrinei asupra ansamblului, al metafizicii. Se poate constata fără teamă de a greşi, că ştiinţa de după Aristotel, vreme de aproape două milenii şi jumătate, mult mai mult a beneficiat de pe urma fizicalismului său în problema mişcării, decât a păgubit datorită consideraţiilor teologice asupra globalului.

4. TEORIA CAUZELOR

Statornicirile asupra a ceea ce sunt lucrurile, urmate de cele referitoare la mişcarea lor, sunt continuate prin chestiunile privitoare la cunoaşterea cauzelor imediate, proxime ale mişcărilor. E poate inutil de repetat că, deşi cercetarea aristotelică ia şi aici ca start sfera obiectelor fizice, concluziile sunt date ca având o explicabilitate atotcuprinzătoare, cu titlu general-metafizic.

Vom lua, urmând pilda aristotelică, pe sculptor și statuia sa de marmură. Patru ar fi cauzele în virtutea cărora ar lua ființă obiectul sculptat: *a.* cauza *materială*, adică existența blocului de marmură asupra căruia se va exercita arta sculptorului; *b.* cauza *formală* sau prezența prealabilă în mintea sa a gândului asupra obiectului artistic pe care urmează să-l creeze; fiind vorba de ceea ce va determina ca acesta să fie el însuși, nefungibil, gândul asupra chipului și conținutului lucrării e gândul asupra *formei* acestuia; *c.* cauza *eficientă*: acțiunea materială prin care statuia va fi efectiv realizată; *d.* cauza *finală* sau aspirația sculptorului de a-și pune în practică *intenția*, deci de a lucra asupra marmurei în vederea obținerii obiectului dorit.

În exemplul dat, prezența împrejurărilor enumerate nu e contestabilă. Câteodată filosoful asimilează cauza formală și stimulul intențional și enumeră doar trei cauze, ba chiar două, dacă socotim cauza eficientă implicit legată de actul intențional. Dar reducerea la două — cauză materială și cauză formală — are sensul unei ultime sinteze. Momentele, în număr de patru, rămân diferențiate logic, indiferent de felul în care le sistematizăm.

Dar, cum spuneam, cazul în care apar omul și obiectul lucrării sale e doar un exemplu ce slujește elaborării unei teorii cu aplicabilitate universală. În acest caz omul, cu noțiunile (formele) și scopurile sale, nu mai figurează. În locul conceptelor din rațiunea umană, se au în vedere *formele* — cu forța lor activantă, actualizantă, intrinsecă și autonomă — iar în locul țelurilor urmărite de oameni în raport cu obiecte exterioare lor, este vorba de finalismul intrinsec existentului în ansamblul său. În adevăr, când e vorba de natură, notează autorul *Fizicii*, raportul de exterioritate dispare: „cauza finală este interioară naturii, nu exterioară ei"[20].

Așadar mișcările care, în natură, fac să se producă situații noi — ne interesează îndeosebi mișcările potrivit calității, adică schimbările calitative — implică drept cauze materialitatea corpurilor (cauze *materiale*), procese de alterizare, mecanice sau

[20] *Fizica*, II, 8, 199 b.

nu (cauze *eficiente*), dar totodată vitalismul dinamic de-sine-stătător al formelor, cum şi finalismul universal de origină divină. Prin urmare, extrapolarea raportului producător-produs la ansamblul realului implică, nemaifiind vorba de operă umană, deci nici de concepte ale raţiunii şi nici de intenţii omeneşti, un ilegitim transfer de funcţii către forme în sine şi intenţii în sine. Ilegitim se înţelege, potrivit criteriilor interpretului modern, dar consecvent premiselor materie-formă-divinitate de la baza sistemului pe care îl expunem.

Unii interpreţi materialişti au crezut că, referitor la cele patru cauze aristotelice în aplicaţia lor universală, pot să se refere la cea materială şi la cea eficientă ca la unele ce ar exprima materialismul, iar la celelalte ca la manifestări de idealism. Sau, în mod analog: unii, ca de pildă Carteron, vorbesc privitor la tema de faţă, de dinamism şi teologism aristotelic străin de materialism[21], în timp ce un autor ca Vernant prezintă pe întemeietorul *Lyceului* ca pe un „teoretician pur" al mecanismului şi maşinii[22].

Toate aceste aprecieri păcătuiesc fie prin disjungerea — realmente mecanică — a unor părţi din sistemul aristotelic de altele, dând fiecăreia aprecierile ce neglijează faptul că fac parte dintr-o totalitate de sistem, unitară, fie prin supraevaluarea unor elemente teoretice ale totalităţii şi neglijarea altora. Sunt procedee metodologice subiectiviste ce duc la concluzii neconforme.

Trebuie ca în sistemul aristotelic să recunoaştem o doctrină în fond omogenă şi coerentă a cărei premisă e unitatea dintre o corporalitate dominată extrinsec de o *cauzalitate-sens, incorporală* şi un sens cauzal *totodată autonom şi în-corporat*.

Ce spune oare azi oamenilor de ştiinţă teoria aristotelică a celor patru cauze? E întrebarea la care şi-a propus să răspundă dr. Hans Wagner la Congresul mondial aristotelic din 1978. Împotriva unor analişti care o consideră caducă, menţionatul

[21] H. Carteron, *op.cit.*, p. 19.

[22] J.P. Vernant, *Remarques sur les formes et les limites de la pensée technique chez les grecs*, în „Revue d'histoire des sciences", T.X., nr. 3, 1957, pp. 213–215.

autor consideră că, în anumite limite, ea continuă să fie folosită în ştiinţa modernă. Cauzele materială şi formală sunt şi azi căutate pretutindeni de către oamenii de ştiinţă. Cauza eficientă e cercetată într-o serie de operaţii. Mai puţin e vorba de preocuparea pentru cauza finală, dar nici această preocupare nu e absentă[23].

[23] Dr. Hans Wagner, *Haben die modernen Wissenschaften das Aristotelische Koncept der vier Typen von αἴτία bedeutungslos gemacht?* (C.A., p. 230).

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

IV. ARISTOTEL ŞI TEORIA PLATONICIANĂ A IDEILOR

Critica platonismului revine obsesiv, de zeci şi zeci de ori în lucrările fostului adept al lui. Atât de des, în căutarea, înfrigurată, a unor argumente, a unor noi accente acuzatoare, încât în cele din urmă cititorul ajunge să se întrebe: dacă de atâtea ori fostul elev simte criticile formulate până atunci ca neîndestulătoare, oare când încetează această critică să fie o critică a criticii?

Credem că operează aici cauze mai adânci, care de astă dată nu mai angajează raportul dintre aristotelism şi platonism, ci însuşi aristotelismul. Dar, în prealabil semnificaţia ei antiplatoniciană. Explicit, Aristotel se ocupă aproape în mod exclusiv de teza „separaţiei", a izolării platoniciene dintre sfera ideilor şi sfera individualelor concrete. Dar implicaţiile depăşesc această temă şi ating conceptul platonician de Idee cu toate determinaţiile sale. Sunt puse în joc două criterii. Unul, *intrinsec*, conform căruia, luându-se ca punct de reper o anumită teză platoniciană se afirmă că nu e respectată de Platon, că duce la contraziceri lăuntrice, de sistem. Este argumentarea prin reducerea la absurd, în care recunoaştem procedeul socratic al ironiei. Potrivit celuilalt criteriu, *extrinsec*, folosit mai rar, critica e administrată în numele poziţiei teoretice proprii aristotelismului. Să trecem în revistă unele din principalele argumente.

a. Conform teoriei platoniciene, există esenţa separată — Ideea — şi lucrurile individuale. Spre a lua un exemplu, să

presupunem Ideea de *Om* şi indivizii *Socrate*, *Kalias* (fig. 2) care, conform teoriei Ideilor, participă la Ideea de *Om*. Platon afirmă că Ideea de *Om* exprimă *esenţa* individului *Kalias*. Aristotel constată aici o contradicţie logică: aceste două „lumi" — lumea Ideilor şi lumea individualelor — sunt, conform ipotezei platoniciene, izolate, străine una de cealaltă. Cum este posibilă atunci *participarea* indivizilor *Socrate* şi *Kalias* la Ideea de *Om*?

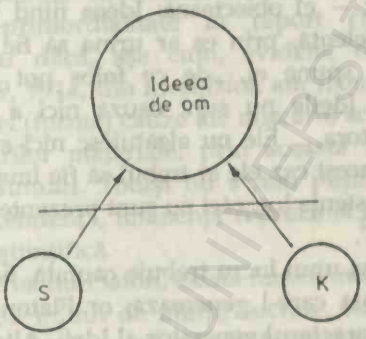


Fig. 2

Premisa înstrăinării reciproce, a izolării reciproce exclude participarea, pentru că aceasta din urmă implică o legătură. Mai mult decât atât, ea implică o anumită similitudine. Atunci cum se poate susţine că esenţa individului este cu totul străină de individ şi izolată de el? Aşadar, una din două: ori admitem teza platoniciană a izolării celor două lumi una de cealaltă şi atunci cade teoria participării, cade teza după care esenţa individului s-ar afla în Idee: ori admitem că există participare şi, pe aceeaşi linie, că esenţa individului *Socrate* este Ideea de *Om* şi atunci între aceste două entităţi apare o unitate care face caducă teza izolării dintre cele două lumi. Nu e posibil să afirmi o imanenţă în numele unei transcendenţe, nu se poate „înţelege că ideile pot să existe deosebit de lucruri, când ele alcătuiesc substanţa acestora?"[1].

[1] *Metafizica*, I, 9, 991 b.

Platon a simţit el însuşi în acest punct o insatisfacţie faţă de teoria sa, înainte încă de intrarea lui Aristotel în Academie, pe când scria dialogul *Parmenide*. Aici „tânărul" Socrate (adică Platon însuşi) înregistrează obiecţia şi nu o respinge. Obiecţia are acel caracter pe care l-am numit intrinsec.

b. În numele unei revendicări socotite de Aristotel a constitui misiunea oricărei doctrine filosofice — aceea de-a dezvălui *cauza* lucrurilor — el obiectează: Ideea fiind principiul platonician prin excelenţă, prin ea ar urma să fie explicată cauza fiinţărilor, dar, spune el, „de ce folos pot fi Ideile pentru lucruri?... Căci Ideile nu sunt cauza nici a mişcării, nici a schimbării acestora ... Ele nu alcătuiesc nici substanţa acestor lucruri, căci în acest caz ele ar trebui să fie imanente, şi nici nu contribuie la existenţa lor, căci nu sunt prezente în lucrurile care participă la ele"[2].

Aşadar, cauza unui lucru trebuie căutată, fie în el, fie într-o entitate exterioară care-l generează; or Platon nu admite nici imanenţa, nici caracterul generator al Ideii. Alternativa este: ori Ideea e cauză şi atunci trebuie să fie imanentă sau generatoare, ceea ce ar anihila conceptul platonician fundamental, ori nu are aceste atribute, deci nu e cauză, în care caz platonismul abdică de la sarcina specifică a oricărei filosofii şi pierde raţiunea de-a fi.

În relaţie cu ambele argumente de mai sus e criticat conceptul platonician de *participare*, ca unul care e doar afirmat, dar din care nu decurge nici o consecinţă ontologică, fie pentru a legitima în vreun fel relaţia dintre imanenţă şi transcendenţă (argumentul *a*), fie spre a da vreun temei cauzalităţii lucrurilor (argumentul *b*). Aşadar, „aşa-numita *participare* ... e un cuvânt fără nici un sens"[3], căci „a spune că ele (Ideile) sunt prototipurile celorlalte lucruri care participă la ele înseamnă a vorbi în vânt sau a face o metaforă poetică"[4].

Pentru noi, ambele argumente cu sensul unei meritorii critici a unei teze non-dialectice: cea platoniciană a izolării

[2] *Metafizica*, I, 9, 991 a.
[3] *Ibidem*, I, 9, 992 a.
[4] *Ibidem*, I, 9, 991 a.

„esenţelor" de lumea fenomenală. Replica e dată de critic în numele punctului de vedere dialectic al *unităţii*, în *lucru, dintre esenţă şi fenomen*, a *unităţii dintre un lucru şi factorul său cauzal.*

Are oare replica aristotelică şi o semnificaţie realist-ştiinţifică? Simpla includere în lucru a „esenţei", revendicată de Stagirit, nu are caracter realist dacă, aşa cum va face criticul el însuşi, vom continua să atribuim esenţei (formei), absolută autonomie şi primordialitate în raport cu materialitatea obiectului. Chiar dacă, aşa cum, evident, cere Aristotel în pasajul de la I, 9, 991a, din *Metafizica*, am izbuti prin imanenţă să facem din Idei (forme) cauze ale mişcării, schimbării şi chiar existenţei lucrurilor materiale, prin aceasta nu am satisface exigenţele realismului. Totuşi nu e mai puţin adevărat că în raport cu transcendenţa, imanenţa reprezintă o apropiere de o posibilă soluţie ştiinţifică.

c. După părerea lui Platon, există lumea indivizilor diferiţi şi numeroşi, posibil infinit de mulţi, Socrate, Kalias, Aristip etc. Toţi au însă o esenţă comună, anume faptul că toţi sunt oameni. Ei participă la unica Idee de *Om*. În acest fel, Platon crede că a izbutit să reducă multiplicitatea infinită a indivizilor diverşi la o *unică* esenţă, finită. Platon opunea caracterul finit, absolut, prezent în lumea Ideilor, caracterelor de infinit, relativ, vremelnic, proprii lumii materiale (fig. 3).

Autorul *Metafizicii* examinează teza platoniciană a „reducerii" individualilor la Idei şi arată că, în fapt, duce la concluzii opuse acelora pe care le dorise Platon. Argumentul are caracter intrinsec. În adevăr, dacă cercetăm individualul *Socrate*, observăm că, potrivit platonismului, participă în adevăr la noţiunea de *Om*, dar nu numai la ea, ci şi la cele de

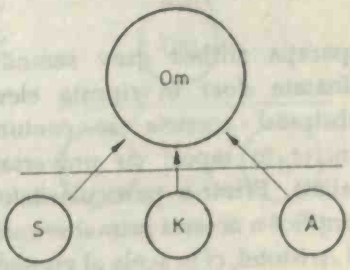


Fig. 3

„vieţuitoare, de biped"[5] şi altele, aşa că „s-ar putea spune că numărul Ideilor e mai mare decât al obiectelor materiale individuale"[6]. Visata reducere a complexului la simplu — năzuinţă a oricărui filosof — se arată a fi în realitate o invazie a complexului în simplu (fig. 4).

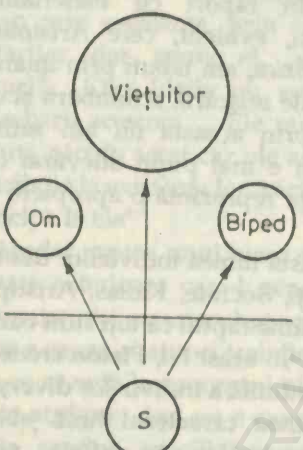


Fig. 4

Magistrul Academiei separase principiul infinităţii, propriu numărului lucrurilor individuale existente sau viitoare, de finitudinea fiecăruia din ele. Separase această finitudine şi de caracterul infinit al esenţei lor. În replica aristotelică citim faptul că proprietatea lucrului finit de-a poseda însuşiri în număr infinit rezultă, împotriva premisei platoniciene, din însăşi teoria Ideilor, că aşadar, în pofida „separaţiei", *în lucru se includ, dialectic, în virtutea unei relaţii de concomitenţă, atributele de finit şi infinit*. Platon, în *Philebos*, recunoscuse şi el această relaţie dialectică, dar separaţia ştirbea grav semnificaţia ei. Aceasta dobândeşte plinătate doar în riposta elevului. În măsura în care din substratul acesteia se conturează primatul individualului concret în raport cu universalul, este favorizată orientarea realistă. Printr-o particularitate a aristotelismului, consecinţa ştiinţifică a acestui primat se conturează, nu în planul ontologiei lui Aristotel, ci în acela al gnoseologiei sale.

[5] *Metafizica*, I, 9, 991 a.
[6] *Ibidem*, XIII, 4, 1078 b.

d. Determinaţiile de *destructibil* şi *indestructibil* nu sunt de ordinul accidentului, căci, dacă ar fi, ar urma ca un lucru să poată purta cu indiferenţă fie atributul de destructibil, fie pe cel de indestructibil, neîncetând de a rămâne el însuşi, ceea ce e absurd. Aceste determinaţii sunt aşadar de ordinul esenţei. Rezultă că esenţa de destructibilitate a obiectului material se explică prin participarea sa la ceea ce este, prin definiţie, indestructibil, adică la Idee: „principiul în virtutea căruia un lucru e vremelnic, iar altul etern cuprinde în sine o opoziţie, aşa că lucrurile de acest fel sunt în mod necesar deosebite prin gen"[7]; aşadar deosebite tocmai în ordinea căreia premisa teoriei Ideilor presupune identitate.

Argumentul, de o mare eficacitate, exprima opoziţii faţă de teoria Ideilor în numele dinamismului realist — geneză, schimbare, dezagregare — al lumii materiale. Argument al „fiziologului" împotriva „teologului". I se cuvine toată adeziunea omului de ştiinţă, care însă nu va rezista să se întrebe: dar, în viziunea aristotelică, de unde vine oare principiul destructibilităţii, ştiind că nu-şi găseşte sursa nici în materie, (ea e inertă), nici în formă (notele acesteia exclud *perisabilitatea*), nici în divinitate (care e *impasibilă*)?

e. Argumentul numit „al celui de-al treilea om", despre care Aristotel nu ne spune (ori, cel puţin, textele ajunse până la noi nu consemnează s-o fi spus vreodată) că figurează şi el în dialogul *Parmenide* (132 a), ba chiar, prefigurat, în *Statul* (X, 597 c), aşadar chiar la Platon, cel criticat.

Readucem în scenă pe *Socrate*, *Kalias* etc. Toţi aceşti indivizi au ceva esenţial, *comun*. Acest lucru nu se poate explica, spune Platon, decât prin faptul că *participă* la ideea de *Om*, exterioară lor. Fig. 5 redă sche-

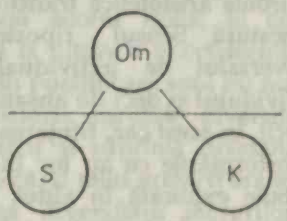


Fig. 5

[7] *Metafizica*, X, 10, 1059 a.

ma tezei platoniciene. Să aplicăm cu consecvenţă teza respectivă ducând-o până la ultimele ei consecinţe.

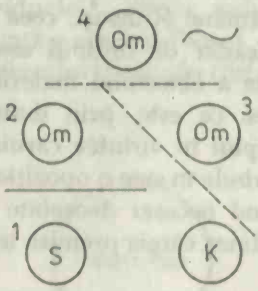


Fig. 6

Privim spre fig. 6 şi, observând raportul de participare între *S* şi conceptul de *Om*, constatăm că, în virtutea participării, se afirmă între ele un anumit element comun. Conform ipotezei, acesta din urmă e explicabil doar printr-o entitate exterioară. Iată deci entităţile *S* şi *Om* participând la o a treia entitate! Sau, cum spune Aristotel, trebuie „să existe «un al treilea om», pe lângă «omul în sine» şi «oamenii» individuali"[8]. Dar nu suntem îndreptăţiţi să ne oprim aici. Obligaţi fiind să căutăm origina „exterioară" a celor comune dintre „Oamenii"2 şi 3, ajungem la „Om 4" şi aşa la infinit (fig. 6), ceea ce e absurd. Iată comentariul din *Metafizica*: „Absurditatea încercării de a despărţi un lucru de esenţa lui ar apărea şi mai clară dacă am da un nume (sau număr) fiecăreia din aceste esenţe. Într-adevăr, atunci, în afară de prima esenţă, ar mai exista alături de ea alta, cum ar fi cazul, de pildă, când, pe lângă esenţa Calului ar mai fi o altă esenţă a esenţei Calului şi aşa mai departe, la infinit"[9].

Ironia aristotelică transformă imaginea teoriei Ideilor într-o caricatură. Sensul ripostei este următorul: dacă separăm universalul de individual, separăm esenţa de existenţa individului şi deci de ansamblul indivizilor ce aparţin aceleiaşi specii. În acest caz, fiinţarea speciei nu poate fi condiţionată de transformările ce au loc în dinamismul fiinţării indivizilor şi trebuie explicată în altfel, făcând deci apel la ceva exterior indivizilor, la o specie „exterioară". Dar, în acest caz, obligaţi fiind să explicăm, la ei, raţiunea de a fi a acesteia din urmă, vom

[8] *Respingerea argumentelor sofistice*, *Organon*, IV, 22, 178 b.
[9] *Metafizica*, VII, 6, 1031 b.

cădea într-o regresiune la infinit. Aristotel observă, pe drept cuvânt, că teoria Ideii cade aici în ilogism. Pentru dialectician, *unitatea dialectică dintre individual şi general* care se afirmă în fond, în replica, să-i spunem aristotelică, a „celui de-al treilea om", ar urma să ducă la acceptarea primordialităţii individului faţă de general. Nu însă şi pentru Aristotel, care nu renunţă la teza non-realistă a primordialităţii, în substanţă şi *faţă de* substanţă, a formei.

f. Corolar al argumentului anterior, dar având concluzii critice deosebite, este acela ce decurge din considerarea sferei Ideilor. Independent de varietatea lor ele, fiind Idei, posedă, în diversitatea lor, determinaţia comună de Idee. Or, conform premisei deja consemnate, logica lăuntrică a sistemului impune o supra-Idee, adică Ideea de Idee, sau Idee-în-sine cărora toate celelalte să li se subordoneze. Ea lipseşte însă. Nu ar putea fi confundată cu Binele, că acesta e altceva decât principiul Ideii ca atare: „cum oare, din mai multe Idei, poate lua naştere o singură Idee? "[10]. De altfel, în cazul în care s-ar institui totuşi o atare Idee-în-sine, supremă, ar decurge de aici că toate entităţile participante ar trebui să fie identice, în care caz dispare legitimarea teoretică a diversităţii, pe care Platon nu o contestă. „Care va fi — se întreabă Aristotel — deosebirea dintre ele, de vreme ce n-au (ca participante la unica Idee a Ideii - n.n., I.B.) nici o însuşire?"[11].

Din compararea acestui argument cu acela care, mai sus, poartă indicele *c*, rezultă un nou accent ironic în critica aristotelică. Teoria Ideii dusă până la ultimele ei consecinţe ar lăsa posibilitatea să se conchidă prin poziţii care sunt nu numai neconvenabile dar polar contradictorii: instituie diversitatea Ideilor în raport cu un singur lucru şi suprimă diversitatea lucrurilor în raport cu Ideea, atunci când ţelul urmărit era exact contrariu şi anume recunoaşterea diversităţii lucrurilor şi includerea lor în Idei unificatoare. Aşa se întâmplă când separăm universalul de individual. Acesta, deşi singură concretă, se volatilizează, iar universalele, lipsite de singura lor modalitate

[10] *Metafizica*, I, 9, 991 b.
[11] *Ibidem*, I, 9, 991 b.

de fiinţare reală — în individual — devin pradă lipsei de necesitate; iureş în care pot foarte bine, fie să prolifereze nelegitim, fie să-şi piardă identitatea, în chip la fel de puţin legiuit.

Se pare că argumentul care punea chestiunea unei sfere supra-Ideale va fi fost dezbătut în Academie şi va fi avut un rol în trecerea platonismului către ceea ce, în altă parte, am numit „a treia structură", dominată de cuplul supra-Ideilor *Unu-Diadă*, a cărei destinaţie era tocmai aceea de a da o soluţie presupusă a fi în măsură să concilieze exigenţa Ideii, ca *Unu*, şi existenţa diversităţii, ca produs între principiul Unu-lui şi cel al Diadei (infinitul mic şi infinitul mare)*.

g. Teoria Ideilor se voia o teorie a universalelor, care, doar ele sunt obiecte ale ştiinţei. Dar ştiinţa se ocupă şi de lucrurile care sunt produse ale meşteşugurilor, cum ar fi casele de locuit ori podoabele; de asemenea, de privaţiuni ca şi de relaţii. Platon însuşi, în *Parmenide*, se arătase preocupat de chestiunea de-a şti dacă, potrivit premiselor doctrinei sale, nu s-ar impune existenţa unor Idei referitoare şi la lucrurile „nedemne", cum ar fi „părul, noroiul, murdăria"[12]. Dar asemenea feluri de Idei nu erau admise în sistemul platonician*. Aristotel scrie: „potrivit argumentelor scoase din ştiinţă, ar urma că trebuie să fie Idei pentru tot ce constituie obiectul ştiinţelor; dacă pornim de la noţiune ca unitate în multiplicitate, ar trebui să admitem că există Idei şi pentru negaţii... şi pentru relaţii..."[13], ori pentru „alte lucruri, ca de exemplu o casă sau un inel (care) iau foarte bine fiinţă, deşi recunoaştem că nu există Idei pentru ele"[14].

Aristotel surprinde aici substratul mitic al sistemului platonician. Lumea Ideilor e empireul divinului, al absolutului. Aici nu-şi au locul nici relativul, nici negativul, cu atât mai puţin vremelnice producţii omeneşti. Dacă vrea să rămână astfel,

* Vd. pentru explicaţii, *Platon heracliticul* ..., p. 147 sq.

[12] Platon, *Parmenide*, 130 c.

* *Totuşi, pe cât se pare, târziu, Platon ar fi fost dispus să accepte un „principiu" – Idee pentru Rău, ca şi pentru Relaţie.*

[13] *Metafizica*, XIII, 4, 1079 a.

[14] *Ibidem*, I, 9, 991 b.

adică un mit, observă cu perspicacitate Aristotel, ea trebuie să abdice de la sarcina de-a se oferi ca ontologie a Universului şi ca logică a conceptului. Sau, dacă păstrează această pretenţie, atunci trebuie să se refuze mitului aşa cum — credea, cu discutabile temeiuri, Aristotel — că ar fi izbutit el în sfera propriului său sistem.

h. Gnoseologia teoriei Ideilor este luată la rândul ei în raza de acţiune a criticii aristotelice. Ineismul platonician îşi are în el însuşi fundamentul cunoaşterii, lăsând simţurilor doar un rol catalizator. Or, la drept vorbind, un asemenea rol nu e de prisos? La ce mai e nevoie de simţuri dacă întreg conţinutul cunoştinţei este conceptul dat, *a priori*. Între caracterul imobil, de ordine pur inteligibilă, al Ideilor reproduse în concepte, pe de o parte şi caracterul senzaţiilor, aservite corpului (materiei), deci prin excelenţă mutabilului şi perisabilului, de altă parte, este o profundă incompatibilitate. „Să luăm — va scrie autorul *Topicii* — afirmaţia că Ideile se află în noi. Va rezulta că ele sunt în acelaşi timp în mişcare şi în repaos, că sunt în acelaşi timp sensibile şi inteligibile... Căci dacă noi suntem în mişcare, cu necesitate se mişcă tot ce se află în noi. Este de asemenea evident că Ideile sunt sensibile dacă se află în noi..."[15].

i. O nouă obiecţie, din aceeaşi sferă de preocupări: incontestabil, potrivit platonismului, scopul suprem al cunoaşterii este o sinteză teoretică, o ştiinţă supremă, constituită — să admitem — prin Idei, dar care e mai mult decât suma Ideilor. Or, „dacă există o asemenea ştiinţă universală", atunci ne aflăm în faţa alternativei: ori provine din experienţă, ceea ce e cu totul de neconceput în bună gnoseologie platoniciană, ori e înnăscută şi „atunci ar fi tare de mirare că noi posedăm cea mai de căpetenie ştiinţă, fără măcar să ne dăm seama de acest lucru"[16].

Dialectica, potrivit uneia din definiţiile ce-i dă Platon, este suprema, excelenta ştiinţă; şi iată — argumentul e dureros — tocmai ea se arată irealizabilă în limitele teoriei cunoaşterii din sistemul Ideilor.

[15] *Organon*, IV, *Topica*, II, 7, 113 a.
[16] *Metafizica*, I, 9, 992 b, 993 a.

O instructivă lucrare în tema noastră ne oferă Walter Leszl, sub titlul: *Il „De Ideis" di Aristotele e la teoria platonica delle Idee*[17].

*

Argumentele aristotelice cu derivatele şi implicaţiile lor – prin care se denunţă teoria Ideilor – converg în ultimă instanţă în filosofema potrivit căreia universalul e inseparabil de individual sau, logic vorbind, subiectul ca atare nu este Ideea, cum crede Platon, nu este universalul, ci *individualul*. Despre el afirmăm, în raport cu el, „ideea", e *predicat*, nu subiect, cum se constată, spre exemplu, în propoziţia „Socrate este om", aşadar invers decât presupune Platon: „dacă ideile – observă Aristotel – există realmente... subiectul sensibil despre care se afirmă că există o Idee, nu va putea să aibă caracterul de substanţă. În adevăr, Ideile sunt (*la Platon*) în chip necesar substanţe, ele nu pot exista în funcţie de un subiect, căci atunci ele n-ar mai exista decât prin participarea la acest subiect sensibil"[18]. Prin opoziţie, replica aristotelică: „Noţiunea de om sau de cal şi aşa mai departe... e exprimată ca un predicat despre o multiplicitate de indivizi, nu constituie o substanţă (în sens de substanţă primă – n.n. I.B.)... Dimpotrivă, un individ, alcătuit din ultima materie, acesta da, există, cum ar fi, să zicem, de pildă Socrate"[19].

Omul de ştiinţă modern va subscrie teza potrivit căreia existenţă *reală* – ca *res* – are doar individualul, în timp ce universalul, de asemenea existent, fiinţează – dacă e vorba de lumea obiectuală – doar în *individual* şi prin *individual*. Ca dialectician, el va socoti că prin aceasta profită şi *dialectica*

[17] Dominique Guiraud, recenzie la Walter Leszl, *Il „De Ideis" di Aristotele e la teoria platonica delle Idee*, în „Rev. des études grecques", nr. 442-444, 1980.
[18] *Metafizica*, VII, 6, 1031 b.
[19] *Ibidem*, VII, 10, 1035 b.

individual-general, (deşi înnegurată la Aristotel de incomunicabilitatea lăuntrică, în individual, dintre formă şi materie).

Valoarea primă a criticii aristotelice împotriva teoriei Ideilor e aceea de-a pune în lumină acel adânc element de inconsistenţă al teoriei platoniciene care a fost separarea „esenţei" (Idee), a universalului de individual, cu toate consecinţele ce decurgeau de aici.

Joseph Moreau consideră că pentru Aristotel eroarea cea mai gravă a lui Platon – corolar al separării „esenţelor" de lucruri, observăm noi – este „reducerea lucrului sensibil la un simplu fenomen, (adică) la o simplă apariţie dependentă de subiect". Concepţiei platoniciene, înţeleasă ca o „filosofie transcendentă", Aristotel îi opunea al său „realism empiric". El critică faptul că „materia nu este, pentru Platon, substratul real al lucrurilor, ci orizontul spaţio-temporal înlăuntrul căruia sunt determinate lucrurile". Platon, mai spune Moreau, ar fi cedat mobilismului heraclitic, în virtutea căruia sensibilul n-ar fi decât mobilitate [care, notăm noi, nu-l conduce pe Heraclit la negarea existenţei reale, obiectuale a materiei], deci destructivă de realitate. În replică, arată Moreau, Aristotel sublinia că schimbarea lucrului mobil nu poate fi altfel percepută decât prin raport cu „permanenţa [reală] a unui substrat"[20].

Léon Robin[21], aprobat de către Bréhier[22], este de părere că unele din tezele platoniciene pe care le critica Aristotel nu au fost formulate cu destulă corectitudine de acesta din urmă, care astfel şi-a uşurat, pe nedrept, sarcina. Nu se poate întoarce spatele unei demonstraţii atât de viguroase ca aceea întreprinsă de marele elinist francez. S-ar putea totuşi arăta în replică faptul că, cel puţin într-un caz, Robin e la rândul său nedrept. Când reproşează lui Aristotel că denaturează spre a face mai vulnerabilă teza platoniciană a participării, el pare să nu ia în

[20] Joseph Moreau, *Aristote et la philosophie transcendentale*, (C.A., p. 138).

[21] Vd. Léon Robin, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris, Alcan, 1908, *passim*.

[22] Émile Bréhier, *Rezension*, la menţionata lucrare a lui Robin, în „Archiv für Geschichte der Philosophie", Berlin, vol. 24, I, 1910, pp. 485-500.

consideraţie faptul că, în *Parmenide*, sensul autocriticii platoniciene la adresa menţionatei teze este, în esenţă, analog celui din critica lui Aristotel. Mai degrabă poate fi învinuit elevul că omite cu bună ştiinţă să noteze acest fapt. Robin e de părere, de asemenea, că unele din tezele platoniciene combătute de Aristotel au aparţinut, nu lui Platon, ci lui Xenocrate. Fiind vorba însă de învăţătura *orală* a lui Platon, din ultima parte a activităţii sale în Academie, e foarte greu de ştiut care a fost adevărul.

Chiar dacă una sau alta dintre nenumăratele obiecţii pe care le formulează Aristotel s-ar arăta criticabilă, ansamblul rămâne în picioare. Respingând opinia lui Georg Claghorn, conform căreia criticile lui Aristotel nu l-ar viza pe Platon, ci pe anumiţi interpreţi care ar fi denaturat învăţătura lui Platon, Pierre Aubenque — clasicist de mare prestigiu — subliniază cu tărie faptul că magistrul Lyceului, construind un sistem nou, original, înţelegea să-l opună, militant, celui construit de întemeietorul Academiei. *Acesta* era aşadar obiectul criticii sale[23].

Pentru istoria progresiunii conştiinţei filosofice, principala semnificaţie a argumentelor aristotelice constă în aportul lor dialectic. Ocupându-ne în altă parte de prestigioasa contribuţie a dialogurilor platoniciene târzii la dezvoltarea gândirii dialectice, arătam că dacă, în unele privinţe, dialectica aristotelismului va fi inferioară celeilalte, în altele o va depăşi*. Or, argumentele critice, antiplatoniciene, formulate de fostul discipol scot în evidenţă tocmai viciile nondialectice ale teoriei Ideilor. Nicăieri ca aici nu se reliefează cu atâta pregnanţă acele note prin care ontologia aristotelică susţine dialecticul, şi anume unitatea dintre unitate şi multiplicitate, calitate şi schimbare calitativă, relativ şi absolut, esenţă şi fenomen, individual şi general. Paradoxal, Stagiritul, care contestă ceea ce noi numim contradicţia dialectică, în fapt aici o acceptă (mai vizibil ca

[23] P. Aubenque, recenzie la G.S.Claghorn, *Aristotle's Criticism of Plato's „Timaeus"*,La Haye, M. Nijhoff, 1954, în „Rev. philos. de la France et de l'étr.", nr. 4, 1965, *passim*.

* Vd. *Platon heracliticul* ..., p. 234 sq.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

oriunde atunci când critică „separaţia" platoniciană), în timp ce Platon, care ajunsese, în principiu, să o accepte, rămâne în fapt ataşat unor teze care o respingeau şi aceasta tocmai acolo unde avea loc adeziunea oponentului său.

De implicaţiile criticii antiplatoniciene nu scapă însuşi aristotelismul, în măsura în care adoptă teze platoniciene. Filosofeme aristotelice precum: *separarea* Formei pure (divine), primordialitatea şi provenienţa „separată" a lui *noûs* activ* şi mai ales caracterul formei de-a avea, în raport cu materia, origină autonomă, necomunicare şi imuabilitate cad sub incidenţa criticii antiplatoniciene. Aristotel critică *separaţia* în numele principiului de unitate, proclamă unitatea dintre formă şi materie, dar nu instituie în loc, cum ar fi fost de aşteptat, o autentică unitate, ci una care nu e monistă ci dualistă. Ipostaziază o coexistenţă, a cărei pretenţie de-a constitui un *unic existent*, stârneşte obiecţii majore; vulnerabilă tocmai prin forţa expansivă a multora din argumentele suscitate de separatismul platonician.

Răzbunare postumă a învinuitului împotriva acuzatorului său, spirit de-o copleşitoare ascuţime, dar care păstrează în cutele de adâncime ale eului său o propensiune dogmatică, incompatibilă cu critica de sine sau nedispusă să-i permită defularea, dacă subzistă cumva în chip inconştient.

* Vd. *infra*, p. 109.

V. ELEMENTE DE PSIHOLOGIE. GNOSEOLOGIA

Teoria aristotelică a cunoaşterii, plină de originalitate, contribuie într-o măsură considerabilă la constituirea valorii realiste a întregului sistem, oferă istoriei formării unor concepte gnoseologice, ştiinţifice multe puncte de sprijin.

Ea are un caracter unitar, coerent. Se întemeiază — nu se putea altfel — pe ontologia fundamentelor concepute: materie-formă-substanţă, potenţă-act. Transpune în planul gnoseologiei valorile (şi iluziile) proprii acestora. Valorile se vor dovedi *ele* cele mai semnificative, Logica sistemului — ca şi cea a expunerii — ne obligă să începem însă cu o temă, teoria „sufletului", care conform opticii noastre apare concepută mai degrabă arhaic.

1. TEORIA SUFLETULUI

Termenul de „suflet" are pentru cugetătorul laic modern rezonanţe fideiste, afară se înţelege de cazurile când e luat ca simbol etic, ori ca metaforă poetică.

În privinţa vechilor filosofi, o distincţie: fie că „sufletul" e luat ca ansamblu de funcţii-atribute ale materiei „trupeşti", dar în acest caz subiectivitatea umană îşi pierde specificitatea şi păleşte în penumbra consideraţiilor mecaniciste, fie că e luat spre a evidenţia valori subiective distincte şi reliefate, dar în

acest caz, în grade diferite de la un autor la altul, „sufletul" rămâne înrudit cu reprezentările mitice. În sistemul de care ne ocupăm, înrudirea e mai îndepărtată dar nu pierdută.

Suntem, în adevăr, departe, aici de zeiţa Psyhè, de sumbrele „dublúri" homerice ale fiinţei fizice destinate după moarte unor existenţe fantomatice, închipuite poate după modelul lui *KA* egiptean.

O notabilă distanţă ne separă şi de conceptul corespunzător platonician de natură divină, nemuritoare, vremelnic înlănţuită în temniţa trupului.

Discipolul se depărtează de Magistru chiar în modul în care se angajează în temă: ceea ce-l preocupă dintru început, meditând la chestiunea „sufletului", nu e salvgardarea unor valori abstracte etico-religioase — oricât de mult ar aprecia el şi eticul şi teologicul —, ci cu totul altceva, anume legitimarea ontologică a individului uman ca entitate psiho-fizică, vie, cugetătoare, activă.

Dacă, spre a distinge individul uman de indivizii altor specii, conceptele de *materie* şi *formă-Om* erau suficiente, ele se vădesc neîndestulătoare spre a da socoteală de diferenţele de ordin fizic şi spiritual dintre oameni. Dacă fiecare entitate individuală umană este o entitate psiho-fizică distinctă sub raport trupesc şi moral-intelectual, aceasta se datoreşte „sufletului" individual, conceput ca „formă a trupului natural" sau altfel spus, „*entelèheia* a trupului"[1].

Corpul însă, odată cu moartea, se distruge. Drept corolar, sufletul, şi el „se nimiceşte în acelaşi timp cu substanţa cărnii sau a celorlalte părţi" ale corpului[2]. Caracterul muritor al sufletului ridică cea mai semnificativă barieră între psihologia aristotelică şi cea pythagorico-platoniciană. Spre a da concepţiei sale despre om un temei naturalist, filosoful nostru plăteşte un foarte mare preţ teoretic: acceptarea unei excepţii, unica în întregul său sistem, la regula caracterului indestructibil al formei. În acest caz spiritul adevărului ştiinţific i-a fost mai bun prieten decât spiritul totalităţii de doctrină.

[1] *Despre suflet*, II, 1, 412 a, 19–21.
[2] *Ibidem*, I, 4, 408 a, 24–26.

Vom înţelege mai bine determinaţiile conceptului aristotelic, privind cadrul mai larg în care situează pe „psychè" omenesc. Cadrul este acela al naturii în ansamblul ei, al naturii vii în mod nemijlocit, corespunzător locului rezervat de Aristotel omului în scara biologică, în numele unei convingeri despre a cărei considerabilă valoare ştiinţifică se va mai vorbi*.

Există în lumea vie mai multe feluri de „suflete": acela care, la plante, satisface nevoia lor de-a se hrăni: sufletul *nutritiv*. Cel care, la animale, împlineşte rolul prin care acestea se ridică deasupra plantelor: capacitatea de a avea senzaţii (absenţe crede Aristotel, la plante). este sufletul *sensitiv*. Şi mai sus se află omul, diferenţiat prin raţiune, corespunzător faptului că posedă un suflet superior, cel *dianoetic* (sau raţional).

S-a limitat oare teoria „sufletelor" doar la atât? Cu toate că în cartea *Despre suflet* nu e vorba de alt gen de suflete, sunt temeiuri să se presupună, cum au şi făcut unii interpreţi — potrivit tezei aristotelice a atributului întregii naturi, inclusiv a acelei abiotice, de a „tinde" către o menire divină — că şi corpurilor abiotice li s-ar fi atribuit un gen de suflet palid. Ecou probabil al vechiului hylozoism.

Să ne întoarcem însă la sufletul dianoetic. Atributele acestuia din urmă sunt: „cunoaşterea, sensibilitatea, opinia, apetitul şi... dorinţele în genere"; de asemenea, „sub influenţa sufletului se produce mişcarea locală, cum şi creşterea, maturizarea şi decrepitudinea"[3]. Am reţinut acest pasaj deoarece scoate şi mai mult în evidenţă locul sufletului uman în clasificare. Observăm că enumerarea atributelor acestuia include funcţiile tuturor celor trei feluri de suflete. Avem la om entitatea care, împreună cu raţiunea, cuprinde funcţiile vegetale şi animale. Spre deosebire de Platon, deci de dualismul ce separă sufletul de viaţa biologică a corpului, observă Von Ivánka, urmaşul Magistrului Academiei uneşte laolaltă, în „suflet", funcţii spirituale şi vitale[4]. Se precizează din nou unitatea dintre specia

* Vd. *infra*, p. 158.

[3] *Despre suflet*, I, 5, 411 a, 27–30

[4] Vd. Endre von Ivánka, *Zur Problematik der aristotelischen Seelenlehre*, în vol „Autour d'Aristote", pp. 252–253.

umană şi restul lumii vii. Simţim, în subtext, un nou argument (antiplatonician) biologist; ca şi când ni s-ar spune că, dată fiind menţionata unitate rezultată observaţional din examenul „sufletului uman" ar trebui ca cel ce prezumă nemurirea acestuia din urmă să admită că plantele şi animalele posedă aceeaşi însuşire, ceea ce Platon, firește, nu acceptă.

Omul de ştiinţă modern va constata însă în concepţia pe care am expus-o, că aceasta, în atâtea privinţe ştiinţifică, rămâne încă tributară mitului. Nu uităm că fiind formă, sufletul păstrează, cu excepţia imperisabilităţii, celelalte atribute ale formei din ontologia *Lyceului*: autonomie lăuntrică în raport cu materia-trup, capacităţi active (vitale şi dianoetice) nu numai străine de „material" (corporal), dar având chiar o natură *opusă* atributelor materiei (trup), imuabilitate (pe parcursul dintre naşterea şi distrugerea sufletului, potenţa ce trece în act cuprinde un volum de însuşiri de natură invariabilă). Elevul s-a separat de Maestru, dar umbra absoluturilor Ideale din cugetarea acestuia a rămas. Este însă la fel de adevărat, după cum constată Tricot, analizând *Parva naturalia* – grupaj de mici lucrări aristotelice de psihologie, ataşate atât istoric cât şi logic tratatului *Despre suflet* – că spiritul ştiinţific al orientării autorului lor a evoluat şi în acest domeniu. De la distincţia de tip platonician între trup şi suflet (distincţie, în virtutea căreia accentul cădea pe înstrăinarea calitativă, mitică, dintre ele), Aristotel trece, în *Despre suflet* şi *Parva naturalia*, lucrări târzii, la teza sufletului *„entelèheie* a trupului"[5]. Este alt gen de distincţie – am numi-o „asociaţionistă" – în virtutea căreia „sufletul" este singularul psiho-fizic *în act*, conceput în spiritul biologismului.

2. OBIECTUL CUNOAŞTERII

Aflarea principiilor şi cauzelor reprezintă, cum s-a spus, scopul suprem al cunoaşterii. Aceasta se înfăptuieşte prin intermediul filosofiei şi ştiinţei, aplecate asupra universalului.

[5] J. Tricot, *Introduction* la *Parva naturalia*, Paris, J. Vrin, 1951, p. VI.

Dar, fie că e vorba de principii ultime — recunoascute prin meditaţie pur teoretică şi intuiţie — fie că e vorba de sfera ştiinţificului, aşadar fie în cazul reflecţiei mediate ori al celei imediate, punctul de plecare îl constituie întâlnirea dintre subiectul cunoscător şi lumea individualelor, iar dacă e vorba de natură, lumea individualelor sensibile. „Dat fiind că, pe cât se pare, nici un lucru nu există în afara mărimilor sensibile, doar în formele sensibile există inteligibilele, fie că e vorba de abstracţii (matematice), fie că e vorba de calităţile şi efectele celor sensibile"[6].

Existenţa obiectuală a lumii corporale este o certitudine; nu e nevoie în acest scop de nici o demonstraţie. Ambele enunţuri cu caracter realist anunţă o gnoseologie originală. Totodată şi caracterul acesteia de a fi opusă celei platoniciene. Fondatorul acesteia nu renunţase niciodată să creadă că Universul preexistă în subiect anterior cunoaşterii lui. Este adevărat că, în privinţa ponderei reflecţiei asupra naturii în cugetarea asupra obiectului cunoaşterii, punctul său de vedere se modificase pe parcurs în sens realist, dar reţinut. Aristotel se angajează în acelaşi sens, dar îl continuă cu mai multă fermitate.

3. INSTRUMENTELE CUNOAŞTERII

Aceste instrumente sunt sensibilitatea (organele de simţ) şi gândirea.

Preeminenţa rolului sensibilităţii este corolarul tezelor enunţate anterior. A afirma aceasta, înseamnă a admite două chestiuni:

a. Nu există gândire decât ca gândire într-un corp material sensibil: „Actul gândirii... nu poate să existe fără corp"[7], (excepând pe Dumnezeu);

b. Nu există gândire (despre lucruri) decât ca gândire referitoare la corpuri, aşadar cu condiţia prealabilă a formării

[6] *Despre suflet*, III, 8, 432 a, 3–6.
[7] *Ibidem*, I, 1, 403 a, 7–9.

unor senzaţii: „Nimic nu se poate afla nici înţelege în absenţa oricărei senzaţii"[8]. Tricot remarcă[9] faptul că în acest enunţ avem antecedentul celebrei maxime *„nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu"* (nimic nu există în intelect, care să nu fi fost mai înainte în simţuri), maximă de la temelia gnoseologiei realiste a lui Locke.

Examenul minuţios al sensibilităţii, al funcţionării fiecăruia din organele de simţ, dacă nu e primul din literatura greacă — Democrit întreprinsese şi el un demers în acest domeniu — este însă neîndoielnic primul cu caracter fiziologist-realist, conţinând în multe privinţe valori autentice pe care psihologia de mai târziu le va confirma, lăsând astfel la mare distanţă în urmă naivele consideraţiii ale filosofului abderitan.

Opiniile din *Despre suflet*, II — începând cu 419 a, 25 — mărturisesc nu numai remarcabile intuiţii ştiinţifice dar şi faptul, de supremă însemnătate, că autorul s-a sprijinit pe experiment — avem aici o adevărată psihologie experimentală! — cum şi pe cercetări anatomice. El vorbeşte, de pildă, de „spirala" labirintului urechii, de „membrana auditivă". A procedat neîndoielnic prin disecţie, dar nu pe om (timpul acesteia nu soseşte înainte de etapa elenistică), ceea ce explică şi numeroasele neexactităţi.

După părerea filosofului *Lyceului* cele cinci simţuri ar fi deplin suficiente spre a cunoaşte lumea.

De autenticitatea informaţiilor senzoriale, atât de contestată începând cu Parmenide, nu avem nici un motiv să ne îndoim, chiar dacă nu în mod absolut. Însuşirile lucrurilor sunt fie dintre cele ce se percep prin intermediul unui singur organ de simţ, cum ar fi culoarea, gustul, sau mirosul, fie prin mijlocirea colaborării dintre simţuri, ca în cazul mişcării, numărului, figurii, mărimii. Dar nu cumva însuşirile percepute prin concursul mai multor simţuri — însuşiri numite „sensibile comune" — ar putea, în mod *accidental* să fie percepute şi de un singur simţ? E vorba de un text foarte controversat din *Despre*

[8] *Despre suflet*, III, 8, 432 a, 7.

[9] J. Tricot, *Aristote: De l'âme*, Paris, J. Vrin, 1947, p. 197, n. 3.

suflet, 425 a 15. S-ar părea că Aristotel contestă putința unei asemenea percepții, fie și în mod accidental[10]. Avem aici un amestec de constatări din care se va alimenta copios îndeosebi materialismul mecanicist. Principalul neajuns al teoriei în cauză ține de metoda de a considera funcțiile sensibilității ca fiind izolate de cele ale rațiunii. Spre a nu mai insista asupra părerii după care senzația ar fi rezultatul unui gen de amprentă pe care organul de simț ar primi-o în mod pasiv.

Aristotel acordă atenție marcată temei „simțului comun", *koinè aisthesis* - κοινὴ αἴσθησις, care nu e un simț aparte, ci o facultate sensibilă unificatoare, o „desfășurare elementară, concomitentă cu reprezentarea, pe scurt un fel de senzație comună"[11]; în plus ea domină oarecum demersul diferitelor organe de simț ca un gen de „senzație a senzației".

Convins fiind că nici o senzație nu se poate forma în lipsa unui oarecare gen de contact între organul de simț și calitatea sensibilă corespunzătoare, autorul lui *Despre suflet* se întreabă în ce fel se rezolvă chestiunea în cazul senzațiilor vizuale. Știm cât de elementar-fantezist încercaseră să răspundă la această întrebare Empedocle (teoria efluviilor) și Democrit (teoria mulajelor). Soluția aristotelică e incomparabil mai rafinată. Ar exista *diaphanul* - *tò diaphanès* - τὸ διαφανές, substanță subtilă, alta decât cele patru, „clasice", pe care, sub numele de *ether*, am mai întâlnit-o când am vorbit de componența sferelor cerești*. Această substanță subtilă, transparentă – și vizibilă și invizibilă – ar umple spațiul dintre noi și obiecte, formând acel căutat câmp de contact. Intuiție de geniu care anticipează teoriile din fizica modernă referitoare la mediul de difuzare a luminii. Dar, adăugăm, teoria diaphanului, ca „materie a luminii" trebuie, pe de altă parte, să fi fost și sursa fanteziilor mecaniciste despre flogiston, caloric etc. de la începuturile chimiei moderne.

Reprezentările, după opinia, de mult infirmată, a lui Aristotel, nu ar aparține sferei sensibilității, ci s-ar situa pe o poziție

[10] Joseph Owens, C.Sr.R. *Aristotle on Common sensibles and Incidental Perception*, în „Phoenix", 3, 1982, *passim*.

[11] Léon Robin, *Aristote*, Paris, P.U.F., 1944, p. 185.

* Vd. *supra*, p. 71.

intermediară între nivelul de funcţionare al acesteia şi acela al gândirii, la care trecem acum.

Acest artist al distincţiilor şi clasificărilor — împinse însă uneori până la osificare — cum a fost filosoful nostru, ne propune următorul tablou al aparaturii noastre gânditoare: o primă subdiviziune în *diànoia* - διάνοια, raţiune sau intelect discursiv şi *noûs*- νοῦς, sau intelectul intuitiv. *Dianoia* are drept rezultat *hypòlepsis*- ὑπόληψις, prin care se înţelege reflecţia cu caracter cuprinzător, universal, dată în judecata noastră. Ea include trei genuri de dobândiri şi anume: *opinia, dòxa*- δόξα, *cunoaşterea,* formă a adevărului, *epistème*- ἐπιστήμη, şi *înţelegerea (prudentia* latinilor), având ca obiect stăpânirea *Binelui* — *phrònesis*, φρόνησις. Ultimul termen e luat uneori şi cu sensul de cunoaştere în genere. *Noûs* are două funcţii, una *activă*, alta *pasivă.*

Enunţurile referitoare la aceste compartimentări nu permit concluzii certe asupra sensului tuturor delimitărilor, cu atât mai mult cu cât termenii nu sunt folosiţi întotdeauna cu aceleaşi semnificaţii. Cel mai greu este de delimitat cu precizie rolul *dianoiei* de acela al lui *noûs.*

Pentru tema noastră importanţă primă prezintă funcţiile lui *noûs.*

Concepţia asupra acestuia din urmă constituie o mare şi ingenioasă noutate, chiar dacă va fi înregistrat sugestii degajate din dialogurile platoniciene târzii. Punctul ei de plecare este teoria materie-formă la care se asociază, după cum s-a arătat, tezele asupra convergenţei lor în substanţă şi a divergenţei de esenţă ce le separă.

Problema gnoseologică aristotelică este: cunoaştem doar prin notele sensibile ale individualului (substanţă); obiectul cunoaşterii e însă universalul (forma) care e incorporal; cunoaştem pornind de la simţuri, care ţin de corporal, de individual, dar cunoaşterea e doar în concepte, care n-au nimic comun cu corporalitatea; în timp ce instrumentul cognitiv primar ne dă doar calitatea sensibilă singulară, noi cuprindem

lucrul ca substanţă, în integritatea însuşirilor lui materiale şi formale. Consecinţă: trebuie deci, ca intelectul, *noùs*-νοῦς, partea superioară a instrumentului gândirii, să se dedubleze, potrivit disjuncţiilor ce s-au ivit în cursul enunţării problemei.

Intelectul nostru are putinţa să primească informaţii despre orice forme din substanţele obiectuale, altfel spus, să gândească orice formă. El va fi deci liber de vreo determinaţie ce l-ar îndrepta cu precădere spre o anumită formă: înregistrăm nota de *indeterminaţie*. El are implicit receptivitatea nelimitată faţă de informaţii exterioare; iată nota de receptivitate-*pasivitate*. În fine, ştiind că toate datele vin prin simţuri, trebuie ca în vreun fel oarecare intelectul să nu fie cu totul străin de *corporalitate* (materie).

Pe de altă parte: la capătul unui anumit proces, statornicim forme determinate, aşadar *noùs* e şi *determinare*. Dacă ajungem ca în materialul cognitiv obţinut să surprindem o formă, trebuie ca în noi să fi *acţionat* ceva, aşadar ca raţiunea să se fi arătat *activă, actualizantă*. Cum însă în această sferă, a formelor actualizate în conştiinţă, nu poate fi vorba de vreo imixtiune cu corporalul, trebuie — aşa cum a observat şi Anaxagora, adaugă Aristotel — ca intelectul să fie pur, să fie *incorporalitate* neştirbită.

E destul, acum, să reexaminăm notele ce s-au reliefat şi modul în care s-au grupat, spre a ajunge la constatarea că dedublarea pe care am bănuit-o s-a conturat mutându-se după determinaţiile materiei şi formei.

În adevăr, grupul de note: *indeterminaţie, pasivitate, atingere cu corporalitatea* e analog cu acela prin care se defineşte materia sensibilă; vădeşte, vom spune, acea parte a lui *noùs* care e „analog" materiei şi care se va numi *noùs pasiv, noùs pateticòs*-νοῦς παθητικός. Grupul de note: *determinare, activitate, actualitate, puritate incorporală*, e de ordinul *formei*; aceste note dau, ca atare, laolaltă, ceea ce se va numi *noùs activ, noùs poieticòs* - νοῦς ποιητικός. Acest din urmă termen se găseşte în textele aristotelice chiar sub această formă, dată de comentatori; dar, fără nici o îndoială, redă cu exactitate intenţia sa.

Deci: „Distingem de o parte intelectul care e analog materiei, prin faptul că devine totalitatea inteligibilelor şi, de altă parte, intelectul care le produce pe toate..., care e separat, impasibil şi fără amestec [cu corporalul – n.n. I.B.], fiind, prin esenţa lui, act; căci întotdeauna ceea ce e activ este de rang superior faţă de ceea ce e pasiv, iar principiul, superior materiei"[12].

Deosebirea dintre cele două feluri de *noùs* nu este, cum s-ar putea crede, una impusă doar de interesul unei bune sistematizări teoretice. Într-un anumit sens ea răspunde unui comandament de ordin „real", am spune „ontologic". Sunt două facultăţi într-atât de diferite între ele încât, în timp ce *noùs pasiv* piere o dată cu trupul *noùs activ* este „nemuritor şi etern"[13], aşadar „survenit în noi" şi de natură „divină"[14]. Pe această temă sunt date amănunte în altă parte. Ni se spune în *Naşterea animalelor* că „*noùs* provine din afara, *thỳrahen* – θύραθεν, şi doar el e divin. Căci activitatea corpului nu ia parte în nici un fel la acţiunea acestuia". O pătrundere „ca printr-o poartă"[15]. În aceeaşi lucrare, se mai afirmă că pătrunderea în noi a lui *noùs, thỳrathen*, ar avea loc în faza de foetus[16].

4.PROCESUL CUNOAŞTERII

Reamintim premisele: *a.* corpul material constă dintr-un ansamblu de însuşiri sensibile, dintr-un inteligibil formal, cum şi dintr-un substrat universal de materialitate (abstractă) care, *ca atare*, ca substrat universal, nu e cunoscut („Materia în sine nu poate fi cunoscută"[17]), ci doar prin ipostaza lui sensibilă

[12] *Despre suflet*, III, 5, 430 a, 8–19.

[13] *Ibidem*, I, 4, 408 b, 18.

[14] *Ibidem*, I, 4, 408 b, 29.

[15] *Despre naşterea animalelor*, II, 3, 736 b, 27–29.

[16] Vd. *Ibidem*, II, 6, 744, 21–26. Vd. în tema acestor rânduri, studiul nostru *Noùs thỳrathen şi antropofilosofia*, în vol. „Lucrările simpozionului naţional Aristotel", Societatea de Studii Clasice, Craiova, 1981, pp. 11–27.

[17] *Fizica*, III, 6, 207 a, 25.

concretă. Punând deci între paranteze acest substrat universal, rămân ca obiect aflat în raza cognoscibilității reale sensibilul și inteligibilul. *b.* Singurul canal de comunicare între subiectul cunoscător și obiectul cunoașterii este acela care atinge la un capăt sensibilul obiectual, iar la celălalt organele de simț.

O primă concluzie: atât sensibilul cât și inteligibilul, proprii obiectului, trec prin acest canal care e exclusiv de ordinul sensibilității. Dacă în privința sensibilului lucrurile sunt simple, în privința inteligibilului, ele sunt mai puțin simple: organele de simț nu au cum să ia cunoștință de el, căci ca inteligibil nu li se oferă, iar ele nu au acces spre inteligibil. Cum acesta „trece" totuși, se impune o a doua concluzie: în ansamblul perceptiv, sensibilul se află *în act*, iar inteligibilul *în potență*. Cum însă în obiect, inteligibilul (forma) în act, rezultă că în cursul primului moment al demersului cognitiv, în procesul constituirii senzațiilor, forma obiectuală trece din condiția de act în cea de potență.

Să urmărim acum desfășurarea ce are loc în planul strict al subiectivității. Tot ceea ce e corporal nu poate depăși în noi nivelul sensibilității, nu „trece" în *noùs*, căci acesta nu are nimic comun cu ceea ce e corporal. Secvența următoare se datorește prezenței lui *noùs* pasiv. Acesta, în virtutea notei lui de a fi „analog materiei", poate veni în atingere cu materialul sensibil receptat; datorită notei lui de indeterminație el are acces la orice determinație formală, deci și la aceea ce se află, potențial, în sensibilul receptat; în fine, prin a sa pasivitate (receptivitate) el poate în mod efectiv să primească determinația formală aflată deocamdată în stare potențială. Intră în joc *noùs* activ. Fiind activ, el acționează. Având ca atribut funcția *determinată*, el se orientează către ceea ce, în materialul receptat, este de ordinul determinatului, adică spre formal. Ca principiu de actualizare, el procedează la operația de a face să treacă inteligibilul din condiția potențială în cea actuală. Rezultatul acestui al treilea moment: am dobândit, în mod actual, și *forma* obiectului. Acum, sensul operației a fost invers aceluia din prima fază. Atunci momentul senzorial trecuse forma în act către starea de potență. Acum, forma se întoarce de la condiția de potență la cea de act.

Aceasta, prin jocul a două puteri, aceea a sensibilității de a „provoca", ea, acea capacitate a lui *noûs* activ de a actualiza forma, cum și însăși această ultimă putere care, deși e proprie intelectului activ, nu intră în acțiune *decât datorită menționatei dispoziții-act* a sensibilității. „Niciodată sufletul nu gândește fără imagini sensibile"[18]. Așadar, „în același timp, intelectul e actualizat de către inteligibilele în act, și el însuși «actualizează» inteligibilul, aflător «în potență», în senzații și imagini"[19]. Printr-o surprinzătoare întorsătură teoretică, sensibilitatea, descrisă ca pură receptivitate, devine actualizantă, iar intelectul activ, descris ca pură activitate, ni se înfățișează doar, să zicem ca activabilitate în potență. Când citim „intelectul este în mod potențial, oricare din inteligibile", iar după ce a gândit „el trece în *entelèheia*"[20], aceasta nu se referă, evident, doar la *noûs pasiv* („a fi, potențial, în oricare din inteligibile"), ci la ansamblul lui *noûs*: a gândi despre un lucru înseamnă a trece inteligibilul în act. (Vd. fig. 7).

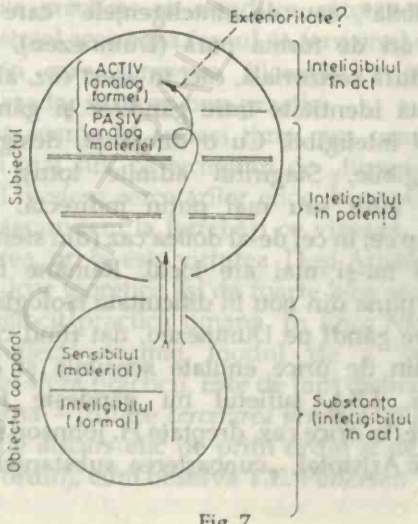


Fig. 7

[18] *Despre suflet*, III, 7, 431 a, 16.

[19] L. Robin, *Aristote*, p. 199.

[20] *Despre suflet*, III, 4, 429 b, 31–32.

Deşi toate acestea sună oarecum speculativ, deşi disjuncţiile de momente pe care Aristotel le presupune (disjuncţii logice, desigur, nu temporale) între sensibilitate şi raţiune sunt infirmate de epistemologia genetică modernă, totuşi construcţia pe care ne-o oferă se distinge prin cel puţin două însuşiri, una de conţinut, alta de ordin formal: *a.* este corect întemeiată prin dubla primordialitate recunoscută, aceea a lumii materiale obiectuale faţă de subiect şi aceea a sensibilităţii în ansamblul procesului cognitiv; *b.* este de o remarcabilă coerenţă logică. Nu credem deci că se poate afirma, cum face Aram Frenkian, că distincţia dintre cele două feluri de *noùs* s-ar explica prin simpla simetrie impusă de sistem: „dacă există un intelect activ... trebuie să existe şi un intelect pasiv"[21]; nu, această distincţie e impusă de fondul concepţiei gnoseologice a filosofului, de logica lăuntrică a întregului său sistem.

Toate cele de mai sus se referă la obiectele corporale, sensibile. Când e vorba însă de obiecte necorporale, ca de pildă materia inteligibilă*, sau de „inteligenţele" care ar guverna sferele cereşti, ori de forma pură (Dumnezeu), atunci nu e necesară procedura senzorială, căci în acest caz, al „realităţilor imateriale, există identitate între gânditor şi gândit"[22], adică între intelect şi inteligibil. Cu o diferenţă, desigur: în cazul materiei inteligibile, Stagiritul admite totuşi o anumită raportare, mai mult sau mai puţin indirectă, la realitatea sensibilă, în timp ce, în cel de-al doilea caz (din sfera teologiei) o atare raportare nu-şi mai are locul. Rămâne fără răspuns întrebarea care pune din nou în dificultate teologia aristotelică: cum putem oare gândi pe Dumnezeu, dat fiind că acesta este afirmat ca străin de orice entitate sensibilă şi că *„niciodată* (sublinierea ns. I.B.), sufletul nu gândeşte fără imagini (sensibile)"? Are, în orice caz, dreptate H. Johnson să scrie că, în gnoseologia lui Aristotel, „cunoaşterea substanţelor compuse

[21] A.M. Frenkian, *Les origines de la théologie négative de Parménide à Plotin*, Bucureşti, Imprimeria naţională, 1943, p. 42.

* Vd. *supra*, pp. 53-54.

[22] *Despre suflet*, III, 4, 430 a, 3.

din materie şi formă apare cu mult mai fermă şi mai completă decât bâjbâiala inferenţială în direcţia materiei primare şi a primului motor"[23].

În textul aristotelic mai întâlnim şi termenul de *nous practicos* νοῦς πρακτικός... Este intelectul *practic*, deosebit de acela despre care s-a vorbit până acum. În adevăr, în cele de mai sus a fost vorba de facultatea prin care cunoaştem adevărul despre lucrurile ce ne înconjoară, cu alte cuvinte de facultatea *teoretică*. Dar când e vorba de-a şti ce anume avem de *făcut*, adică spre a comite binele şi a evita răul, procedăm prin intermediul funcţiei practice a raţiunii noastre. Ea nu ne învaţă despre adevăr, ci despre Bine. Nu este negat faptul că „adevărul şi falsul aparţin aceluiaşi gen ca şi binele şi răul"[24], dat fiind că în ambele cazuri e vorba de una şi aceeaşi ambianţă în care ne afirmăm fiinţa. Dar o diferenţă tot rămâne: dacă „adevărul şi falsul există în mod absolut, binele şi răul sunt [*relative*, se află adică în raport cu] fiecare persoană determinată, în parte"[25].

Tema *noùs practicòs* ne conduce către aceea de filosofie practică. Aristotel sesizează faptul că termenul e contradictoriu, în măsura în care concepea filosofia ca având drept ţel *cunoa□terea*, aşadar un scop non-practic.

Dar îşi dă seama în acelaşi timp, aşa cum reiese din cele spuse de noi mai sus, că termenul de „filosofia practică" este indispensabil în sfera cercetărilor etice. În această sferă suntem chemaţi să răspundem la întrebări ce vizează chestiunea de a şti ce e fericirea, ori ce este virtutea. Deşi Aristotel le tratează *ca □i când* ar fi doar teoretice, îşi dă foarte bine seama de faptul că vizează nemijlocit practica umană. În *Etica Nicomahică*, 1105 b 9–18, se reflectă tocmai modul de a înţelege *noţiunea* „filosofării" în sfera practicii. Este de fapt distincţia – apropiată de cea modernă – dintre *cercetarea practică* şi *practica filosofică*. Azi vorbim de *discurs* etic de prim ordin şi de *metadiscurs* etic (de al doilea ordin), cum observă T.E. Pedersen[26].

[23] H. Johnson, *op. cit.*, p. 14.
[24] *Despre suflet*, III, 7, 431 b, 11.
[25] *Ibidem*, III, 7, 431 b, 12.
[26] Vd. Troels Engberg Pedersen, *Practical Inquiry and Practical Philosophy in Aristotle* (C.A., p. 68).

Cunoaştem cu ajutorul conceptelor, iar prin mijlocirea acestora ajungem la posesia adevărurilor ştiinţifice, în sensul de adevăruri cu valoare de necesitate şi universalitate şi, în ultima instanţă, la principii.

În cazul conceptului, chestiunea este aceea de-a şti cum e posibil ca de la ansamblul fenomenal, sensibil, intelectul activ să ajungă, actualizând inteligibilul subjacent în individual (în potenţă) la acel instrument logic — conceptul — prin care este exprimat universalul, adică forma proprie, nu doar obiectului individual, dat, ci tuturor obiectelor ce aparţin aceleiaşi specii, de exemplu, de la ştirile despre indivizii umani *A.B.C.* la conceptul *Om*.

În cazul adevărurilor ştiinţei, este vorba de a legitima posibilitatea trecerii la enunţuri de valoare necesară şi universală: „Oricare oameni (prezenţi şi viitori, deci în mod *universal* sunt (cu necesitate) muritori".

În fine, după cum ştim*, înseşi adevărurile ştiinţei sunt dominate, în ultimă instanţă, de axiome, principii care nu sunt demonstrabile, nemaifiind deci obiect al ştiinţei: „nu există o ştiinţă a principiilor"[27].

Două noi elemente teoretice se adaugă la cele deja expuse, spre a lămuri cele de mai sus: *acumularea experienţei* şi *intuiţia*.

Citâm din *Analitica secundă*: „Din percepţie ia naştere memorizarea, *mnème* — μνήμη cum numim imaginea persistentă; din amintirea care s-a repetat adesea, se naşte experienţa, *empeirìa* — ἐμπειρία, căci amintirile în număr mare duc la o experienţă unitară. În sfârşit, din experienţă sau din orice general care persistă în suflet... rezultă principiul meşteşugului** şi al ştiinţei, *epistème* — ἐπιστήμη"[28].

Schema noastră de adineauri, destinată acolo doar să pună în evidenţă mecanismul „însuşirii" gnoseologice a obiectului individual trebuie acum completată. Dobândim imagini

* Vd. *supra*, p. 31 sqq.

[27] *Anal. sec., Organon*, III, II, 19, 100 a.

** Redăm aici termenul τέχνη prin „meşteşug", nu prin „artă" ca în traducerea lui Mircea Florian.

[28] *Anal. sec.* II, *Organon*, III, 19, 100 a.

sensoriale diverse, dar nu toate se fixează în conștiință. E vorba doar de cele ce persistă, pe care adică le memorăm. Cazul izolat rămâne neconvingător: numai acumularea cantitativă a cazurilor dă aceea ce se cheamă experiență. Stagiritul lua în considerare nu doar rezultatul dobândit de experiența individuală. Individul beneficiază și de experiența celorlalți oameni, din trecut și de acum.

Gheorghe Vlăduțescu a întreprins o cercetare concludentă a însemnătății pe care o are momentul experienței, în constituirea sistemului aristotelic[29].

Textul pe care l-am reprodus adineauri, urmărind consecințele intelectuale ale experienței, menționează „generalul ce persistă în suflet", adică neîndoielnic conceptul, ca *act-formă din intelect* (rezultat al actualizării determinate de „șocul" experimental), cum și „principiul" științei, prin urmare și celelalte fundamente ale științei. Acumularea cantitativă în experiență colectivă, transmutația acestei acumulări în produse gnoseologice de ordin rațional, iată așadar, să supunem, condiția „materială" a obținerii rezultatului căutat. În acest sens e notabilă lauda adusă de filosoful nostru „îndelungatei relații cu fenomenele date de experiență"[30].

Dar experiența ne dă învățături doar cu privire la un număr de cazuri, care pot fi foarte multe, dar rămân totuși în număr limitat, în timp ce conceptul, ca și celelalte fundamente ale științei, au pretenția valabilității universale. Nu e locul să ne ocupăm aici de chestiunea legitimității sau nelegitimității — mult discutate — a acestei extensiuni, după unii abuzivă. Notăm doar că autorul *Organon*-ului era deplin conștient de existența, aici, a unei dificultăți teoretice, dacă nu și practice. Cum însă el nu consideră că experiența, tot ea, ar îndreptăți cugetarea să comită actul de extensiune, el introduce aici un al doilea factor *intuiția intelectivă — noûs*: „Deoarece numai intelectul intuitiv este mai adevărat decât știința principiile sunt

[29] Gh. Vlăduțescu, *Experiență și inducție la Aristotel*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1975.

[30] *Despre naștere și dispariție*, I, 2, 316 a.

obiectul intelectului intuitiv... Dacă, în afară de ştiinţă, nu posedăm nici o altă facultate de a cunoaşte adevărul, intelectul intuitiv trebuie să fie principiul ştiinţei... Este principiul principiului ştiinţei, întocmai cum totalitatea ştiinţei este într-un raport asemănător cu totalitatea lucrurilor"[31]. Această facultate, al cărei resort psihologic nu ne este explicat, constă într-un act comprehensiv concentrat, exploziv, în virtutea căruia mintea noastră inferează printr-un „salt" asupra valorii de universal cuprins în individual, precum şi asupra valorii de absolut cuprinse într-o multitudine limitată şi, *ipso facto*, relativă.

Intuiţia este „mai adevărată" decât ştiinţa, deoarece aceasta din urmă, chiar în totalitatea ei, ne afirmă ceva doar despre totalitatea lucrurilor *parcurse*, nu despre „orice" lucru. Este principiul în virtutea căruia despre normele ştiinţei afirmăm valoarea lor universală şi care în acest sens este principiul acestor norme.

Mircea Florian afirmă că Aristotel a fost nevoit să recurgă la facultatea intuitivă, deoarece „a împărtăşit, în bună măsură, neîncrederea lui Platon în experienţă, (în capacitatea potrivit căreia aceasta) remediază singură prin propriile ei puteri, scăderile ei trecătoare"[32]. Dar textul aristotelic susmenţionat, privitor la intuiţie, urmează nemijlocit rândurilor în care citim că „facultăţile în discuţie [adică cele prin care cunoaştem principiile – n.n.I.B.] nici nu sunt gata înnăscute în suflet, nici nu sunt dobândite din alte facultăţi mai puternice, ci îşi au originea în senzaţie... Deşi percepem individualul, percepţia însăşi se îndreaptă spre general, de exemplu spre Om, nu spre omul Kallias... Este deci evident că trebuie să cunoaştem primele principii cu ajutorul inducţiei. Căci în acest chip senzaţia ne dezvăluie generalul"[33]. Sunt enunţuri care, am spune, par a fi puse ostentativ spre a marca tocmai opoziţia dintre intuiţia *aprioric*ă, *înnăscută* din sistemul gnoseologic platonician şi o intuiţie de tip deosebit, prin care e afirmată aplecarea spre empiric, spre cunoaşterea întemeiată *a posteriori*.

[31] *Analitica secundă*, *Organon*, III, II, 19, 100 a.
[32] M. Florian, *Introducere* la *Organon*, III, ed. cit., p. XVII.
[33] *Analitica secundă*, *Organon*, III, II, 19, 100 a.

Un enunţ ca cel de mai sus sună mai realist *decât oricare altul din întregul sistem*. Dacă este ceva platonician în teoria gnoseologică a lui Aristotel, discernem acest „ceva", nu în teoria sa asupra *procesului* cunoaşterii, cum crede prestigiosul filosof român, ci în aceea a *instrumentelor* cunoaşterii; nu în investigaţia destinată aflării în ce constă *funcţia* intuitivului, ci în aceea de a şti *de unde* provine în noi iscusinţa intuiţiei, chestiune în care, după cum am arătat mai sus, Aristotel se arată frământat de îndoieli, permeabile faţă de infiltrări teologice; în sfârşit, în ceea ce priveşte câmpul de funcţionare al intuiţiei. Referitor la acest ultim punct, ştim că sunt principii, ca de pildă cel de Dumnezeu, a căror prezenţă nu e de provenienţă intuitivă — Stagiritul n-o spune, dar punctul său de vedere e aici absolut neechivoc —, ci într-o lucrare pur lăuntrică a intelectului. Nu ni se spune după ce criteriu se diferenţiază de rest asemenea principii. Or, dacă n-ar fi decât unul, cel de Dumnezeu, şi ştiind funcţia de mare greutate ce i se atribuie în metafizica aristotelică, trebuie să ne abţinem de a exagera rolul intuitivului în construcţia lui Aristotel, fie şi în pofida unora dintre enunţuri. Gândul ce prezidează tema este ca rupt în două: între preferinţa pentru startul empiric şi cea pentru primordialitatea principiului. După cum am mai spus, dincolo de echivocul din enunţuri, filosoful manifestă însă *în fondul său euristic* o vădită tendinţă de a erija un anumit dat axiomatic pe poziţii de preeminenţă. Platonism în adevăr, nu deliberat, „împărtăşit", cum crede Mircea Florian, ci să spunem „subteran", adeliberativ.

Într-o altă ordine de idei, o întrebare care include şi o supoziţie. Este vorba de procesul în virtutea căruia *forma* obiectuală este descoperită de *voῦs* activ. Există o coincidenţă latentă între forma din minte şi forma obiectului, dar traducerea în produs cognitiv este rezultatul unui proces. Întrebarea este: oare nu include acest proces un moment *constructiv*, în descoperirea formei, moment diriguit desigur de însăşi aceasta din urmă?

Ne-am pus întrebarea dacă un atare efort constructiv nu este discernabil şi în ceea ce are în vedere Aristotel când foloseşte

termenul *stohàzesthai* — στοχάζεσθαι — care semnifică *a cerceta* printr-un anumit efort un obiect ce nu ni se înfăţişează în mod evident. Acum nu e vorba de aflarea formei, ci, după cum notează H.G. Ingenkamp, de două operaţii cognitive şi anume *a.* de aflarea termenului mediu (adică a cauzei) în vederea formulării unui silogism şi *b.* de aflarea *logos*-ului a ceea ce noi concepem, cu alte cuvinte a *definiţiei*[34].

5. PROBLEMA INTELECTULUI ACTIV

Trebuie reluată, acum, după ce a fost descris procesul cunoaşterii, problema lui *noùs* activ. Acesta se află într-o bizară situaţie teoretică. Cu solide argumente, filosoful nostru respinsese teza orfico-platoniciană a imortalităţii sufletului, pentru ca, tot el, să declare nemuritoare partea „cea mai demnă" a raţiunii, definită la rândul ei ca fiind partea superioară a sufletului. Descurcarea acestui nod teoretic nu este uşoară. După o părere care, nu fără temei, are o largă răspândire, e una din cele mai obscure teme din întregul sistem aristotelic, dacă nu chiar cea mai obscură. Şi nu numai prin falia teoretică pe care am pomenit-o.

Thoma din Aquino, în al său tratat *De unitate intellectus contra Avveroistas parisienses (despre Unitatea intelectului şi împotriva averroiştilor parizieni)*, se decide să utilizeze teza aristotelică a eternităţii lui *noùs activ* împotriva celeilalte teze, tot aristotelice, despre mortalitatea sufletului. Conform punctului său de vedere, nu e vorba de vreo diviziune a lui *noùs*, ci doar de două „virtuţi" ale uneia şi aceleiaşi facultăţi, singură şi unitară. Nemurirea ar îmbrăţişa astfel întreg câmpul lui *noùs* , nu doar pe cel activ; prin aceásta sufletul însuşi, din care *noùs* e partea cea mai semnificativă, devine nemuritor, emanând ca atare, din creaţia divină. Marcel de Corte, care consacră temei *noùs* o amplă şi cunoscută lucrare, preia teza lui

[34] Heinz Gerd Ingenkamp, *Erkenntniserwerb durch στοχάζεσθαι bei Aristoteles*, în „Hermes", Bd. 109, nr. 2, 1981, *passim*.

Thoma şi caută s-o armeze mai solid, trecând-o prin arsenalul de argumente logico-teologice ale neothomismului, spre a ajunge la concluzia că, în fond, tot ceea ce Aristotel înţelege prin suflet *uman* e nemuritor şi că muritor este doar ceea ce, în om, subzistă ca suflet nutritiv sau senzitiv[35]. Jacques Chevalier, de asemenea de pe poziţii neothomiste, laudă şi el soluţia aquinatului; cu toate că — admite autorul francez — spre a o formula, Thoma „a fost oarecum stânjenit de maestrul său [Aristotel, n.n. I.B.]"[36]. Astfel, Thoma s-a arătat „credincios spiritului maestrului, prin infidelitate faţă de litera acestuia"[37].

Infidelitatea thomistă faţă de litera textului ce afirmă perisabilitatea sufletului şi discrepanţa dintre *noûs* activ şi cel pasiv e indubitabilă.

S-ar putea să fie vorba însă chiar mai mult decât de atât.

Paul Moraux a întreprins o minuţioasă analiză filologică la capătul căreia a conchis că enunţurile asupra transcendenţei şi divinităţii lui *nous activ* de unde şi asupra eternităţii acestuia, — sacre pentru thomişti — nu ar fi de provenienţă aristotelică şi s-ar datora unor defecte de manuscris. El respinge deci interpretările fideiste potrivit cărora „*noûs* omenesc ar fi fost creat de Dumnezeu, ori ar fi o părticică de divinitate sau o emanaţie a acesteia"[38]. În primul moment suntem cu atât mai dispuşi să acceptăm concluzia lui Moraux, cu cât enunţul teologic „thỳrathen" se iveşte în mod vădit intempestiv printre rândurile din *Naşterea animalelor*, adică într-o lucrare care, în mai mare măsură decât oricare alta din *Corpus*-ul aristotelic, poartă pecetea spiritului ştiinţific, biologist, al unui Aristotel bătrân, mai laicizant ca oricând. Numai să îndoielile noastre asupra conţinutului teoretic al lui *noûs* activ nu se spulberă chiar dacă îmbrăţişăm părerea lui Moraux.

[35] Vd. M. de Corte, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, Préface Et.Gilson, Paris, Vrin, 1931, pp. 75—80.

[36] Jacques Chevalier, *Histoire de la Pensée*, I, *La Pensée antique*, Paris, Flammarion, 1955, p. 364.

[37] *Ibidem*, p. 365.

[38] P. Moraux, *À propos du νοῦς θύραθεν chez Aristote*, în vol. „Autour d'Aristote", p. 273.

Să fie oare subiectivitatea omului aristotelic analogă celei a omului democritic, total laică, o ființă cognitivă devenită integral din experiență, definită printr-un stoc de cunoștințe de origină exclusiv empirică?

În numele *totalității de sistem* a aristotelismului, a logicii construcției acestui sistem, e imposibil să fie așa, chiar admițând — ceea ce e probabil adevărat — că sufletul autonom din *Metafizica* și sufletul - *entelèhia* din *Despre suflet*, marchează momente diferite în evoluția sistemului aristotelic. Modificările de construcție au loc însă în cadrul unor constante. În oricare din momente, în *Metafizica* ori în *Despre suflet* temei divinului îi este rezervat locul ei, deloc neglijabil. Este o imposibilitate structurală, este străin de logica permanențelor sistemului ca în interiorul naturii aristotelice care „tinde spre Dumnezeu" — să zicem, e pătrunsă de sens divin — omul, cea mai de seamă parte a acesteia, să fie total independent de acest sens. Cum anume, rămâne greu de precizat, dar, că de această dependență răspunde *noùs activ*, este la fel de greu de negat. Poate că Ross are dreptate când, spre a statornici această funcție transcendentă a lui *noùs* activ, notează că Aristotel „credea în existența unei ierarhii ce se înalță, într-o continuitate, de la ființele inferioare cele mai înfundate în materie, la om, apoi la corpurile cerești, la inteligențe și la Dumnezeu"[39].

Consemnăm și ceea ce spune H. Leisegang, după ce notează că prin expresia *thỳrathen*, omul, în concepția lui Aristotel, e marcat de divinitate ca „fiind cea mai elevată entitate", în ierarhia ființelor din natură. Omul, afirmă menționatul autor, „este totodată plantă, animal, logos și spirit" (plantă și animal ca unul ce include două genuri de suflete, cel vegetal, cel animal, *lògos* ca limbaj și rațiune prin *noùs pasiv*, iar spiritul prin *noùs activ* de proveniență exterioară. Omul este macrocosmos în mic, care însă prin spirit, *thỳrathen*, se ridică deasupra lumii naturale și ajunge la Dumnezeu. Existența depășește natura, ba chiar pe sine însăși"[40].

[39] W.D. Ross, *Aristote*, Paris, Payot, 1930, p. 215; în *Metafizica*, XII, 7, 1072 b, citim: „elementul divin pe care pare să-l cuprindă intelectul aparține mai degrabă Primului Mișcător nemișcat [Dumnezeu]".

[40] H. Leisegang, *La gnose*, Paris, Payot, 1971, p. 17.

Identificarea lui *noûs* activ cu Dumnezeu a fost susţinută de către Alexandru, iar azi Plato S. Mamo îşi ia sarcina să apere punctul de vedere al lui Alexandru[41].

Se poate adăuga o precizare. Bănuim în ce modalitate, de ordinul conţinutului, s-ar fi putut cristaliza transcendenţa lui *noûs*. Divinul e *act* prin excelenţă; intelectul activ e şi el de ordinul *acţiunii*. Divinitatea e prezumată a include actual toate inteligibilele. Dar *noûs* activ ? E drept că Aristotel ne dă de înţeles că intelectul nu posedă cunoştinţe date, ci doar le actualizează pe cele ce i se oferă în procesul cunoaşterii. Dar tot el scrie — într-o lucrare târzie — „Chiar dacă am fi dobândit [o cunoaştere] fără să o fi avut mai înainte, cum am putea să ne însuşim... cunoştinţe, fără să fi precedat o facultate de a cunoaşte? Aşa ceva nu e posibil"[42]. Suntem stârniţi să punem, conex, şi alte întrebări: cum e oare cu putinţă ca intelectul, *act* — prin acesta analog cu divinul — să fie cu desăvârşire gol de inteligibile-forme, şi astfel radical opus divinului, înainte de „şocul" sensibilităţii? Şi totuşi să recunoască inteligibilul *determinat* dintr-un anumit stoc sensibil? S-a pierdut oare convingerea aristotelică potrivit căreia *actul precede potenţa*? Cum am putea presupune că filosoful nostru ar fi renunţat cu totul la teza din *Metafizica* după care „din când în când" posedă şi oamenii acea fericire „divină" de a putea contempla *direct* inteligibilul (deci, evident, fără intermediar senzorial)?[43].

Într-un mod, pentru noi indescifrabil, intelectul *activ* e prezumat a poseda, anterior actualizării inteligibililor, un gen de predispoziţie a fiecăruia din ele, şi aceasta nu doar în plan individual, ceea ce încă — ipotetic — s-ar mai putea explica printr-o evoluţie a speciei (inimaginabilă însă în cadrul aristotelismului), ci în planul speciei, al „Omului care e înaintea seminţei". Dar toate acestea seamănă „à s'y méprendre" cu anamneza platoniciană. Joseph Moreau observă legătura dintre intelectul activ şi Ideea platoniciană (se-nţelege că şi deosebirile

[41] Plato S. Mamo, *The active intelect and Aristotle's God* (C.A., p. 127).

[42] *Analitica secundă*, *Organon*, III, II, 19, 99 b.

[43] Vd. *Metafizica*, XII, 7, 1072 b.

dintre ele); ba mai mult, consideră menţionatul concept aristotelic „o prefigurare a *Unu*-lui plotinian"[44]. Rezistăm cu greu comparaţiei ce ne duce gândul la nava cosmică menită, prin calcul, să părăsească definitiv Terra, dar care în cele din urmă cade înapoi pe pământ. Eroarea thomismului, vechi şi nou, nu constă în faptul de a vorbi de transcendenţa divină a lui *noûs* la Aristotel[45], ci de a fi escamotat ceea ce în textele aristotelice nu e în acord cu ea; de a fi atribuit, dogmatic, Stagiritului, o soluţie, într-o problemă pe care în realitate el nu o rezolvase şi aceasta *nu doar prin litera textului, dar nici prin spiritul acestuia;* problema armonizării convingerii fizico-biologice despre mortalitatea sufletului cu textele asupra „divinităţii" omului, asupra „principiilor" metafizice ale indestructibilităţii formelor şi asupra finalităţii inteligente, divinizate de care ar fi îmbibată natura.

6. VALOAREA CUNOAŞTERII. CRITERIUL ADEVĂRULUI

Întemeietorul *Lyceului* s-a ataşat în *Academie* convingerii în deplina capacitate de cunoaştere a oamenilor. El a mers chiar mai departe, neîmpărtăşind în această privinţă acele oarecare reticenţe care începuseră să se arate în doctrina de bătrâneţe a Magistrului său*. După cum se ştie însă, rămâne adâncă deosebirea dintre cei doi filosofi când e vorba de a statornici obiectul, instrumentele şi modalitatea cunoaşterii.

Eroarea există. De regulă, afirmă Stagiritul, ea nu provine din contactul nostru senzorial cu lucrurile: „senzaţia celor sensibile este întotdeauna adevărată" [46]. În pofida acestui „întot-

[44] Joseph Moreau, recenzie la *Entretiens sur l'antiquité classique*, t. V. *Les sources de Plotin*, Genève, Vandoeuvres, 1957, în „Rev. de philos. de la Fr. et de l'étr.", nr. 3, 1962, p. 400.

[45] Teza e admisă şi în afara liniei thomiste. Vd. de pildă, O. Hamelin, *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, Paris, Vrin, 1953, *passim*.

* Vd. *Platon heracliticul* ..., p. 160, sqq.

[46] *Despre suflet*, III, 3, 427 b, 12.

deauna", Aristotel, care cunoştea foarte bine semnalizările invocate de unii înaintaşi, începând cu Parmenide, admite şi excepţii. Totuşi acestea nu infirmă regula prin care, în esenţă, discipolul adoptă şi în această temă o atitudine opusă celei profesate de fostul său profesor. Când acceptă, ca şi acesta din urmă, că „nu există identitate între senzaţie şi intelect"[47], o face nu în detrimentul, ci, dimpotrivă, în favoarea veridicităţii operaţiilor sensibilităţii.

Câmpul în care este posibilă apariţia erorii este aşadar acela al intelectului. În această sferă avem opinii dintre care unele pot să fie greşite. De asemenea putem cădea victimele unui raţionament defectuos. Prin meşteşugul de a folosi bine învăţămintele experienţei, prin respectarea riguroasă a normelor logice ce guvernează inducţia şi deducţia — norme cărora Stagiritul le va consacra cărţi întregi — putem spera să obţinem o veritabilă cunoaştere ştiinţifică, eliberată de eroare. Cunoaştem rolul pe care îl are aici intuiţia, care, prin definiţie, nu poate fi sursă de eroare.

Iată, concentrat, teza aristotelică: „Printre facultăţile intelectului, cu ajutorul cărora cunoaştem adevărul, unele sunt totdeauna adevărate, iar altele expuse erorii, de exemplu opinia, *dòxa* - δόξα şi raţionamentul, *logismòs* - λογισμός, în timp ce ştiinţa, *epistème* - ἐπιστήμη şi intelectul intuitiv, *noûs* - νοῦς, sunt întotdeauna adevărate".

Cunoaşterea ştiinţifică modernă preţuieşte stăruitor concepţia filosofului *Lyceului* asupra caracterului universal al adevărului. Este un punct de vedere eficace prin sine însuşi, cu atât mai mult prin rolul său la temelia ştiinţelor, a promovărilor. Este o notă de seamă a raţionalismului aristotelic. Această universalitate e strâns corelată cu aceea, de asemenea descinsă din textele Stagiritului, a universalităţii raţiunii umane.

Pentru Aristotel, problema adevărului nu este doar una teoretică de aflare a lui. Adevărul, odată aflat, trebuie să fie şi propagat; trebuie procedat deci la opera de recunoaştere a lui de către cei mulţi. Restul lucrării despre *Retorică* trebuie înţeles tocmai în acest sens, ceea ce ataşează menţionata lucrare în

[47] *Despre suflet*, III, 3, 427 b, 7.

sfera preocupărilor filosofice, aristotelice. Spre a asigura *asimilarea* de către alţii a adevărului este necesar — iar *Retorica* face acest lucru — să ne preocupe modificarea opiniilor mulţimilor înainte de toate, în scopul de a le face să deosebească discursul adevărat de cel fals. O preocupare paralelă vizează pe vorbitor: el trebuie să fie făcut în stare să domine auditoriul, ceea ce este în egală măsură o artă şi o ştiinţă. E necesar să fie conştient de faptul că trebuie să influenţeze, nu doar în plan raţional dar şi în plan emoţional. Cum observă în mod judicios Carnes Lord, pentru Stagirit a fost important să cerceteze raporturile dintre retorică şi dialectică, dintre retorică şi politică şi, pe de altă parte, dintre retorică şi sofistică. El scoate în evidenţă cu vigoare funcţia *politică* atribuită retoricii de filosoful *Lyceului* [48].

Aristotel nu întreprinde nici o cercetare a importanţei pe care o are *limbajul* în problema comunicării dintre oameni, deşi, observăm noi, tema adevărului şi aceea a comunicării lui de la un om la altul prin limbaj sunt teme necesar conexe. Nu-şi pune problema limbajului, deoarece lua drept ceva de la sine înţeles faptul că, privitor la cuvinte, ele simbolizează „stări sufleteşti" care „sunt aceleaşi pentru toţi oamenii, după cum, la rândul lor, sunt şi lucrurile ale căror imagini sunt reprezentările noastre" [49]. Sau, cum observă Martinet, el înţelegea limba în acord cu concepţia conform căreia „întreaga lume este ordonată anterior viziunii pe care o au oamenii despre ea, în categorii de obiecte perfect distincte, primind fiecare în mod necesar câte o denumire în fiecare limbă" [50].

Odată cu semantica modernă, începând, în special, cu Saussure, Benedetto Croce şi Wittgenstein, concepţia aristotelică este, în mai multe sensuri, infirmată. Apare conceptul de limbă ca *sistem* lingvistic, ideea limbajului ca produs al practicii sociale, a *dependenţei semnificaţiei* cuvântului de locul pe care-l ocupă în limbă etc.

[48] Carnes Lord, *The Intention of Aristotle's „Rhetoric"*, în „Hermes", Bd. 109, nr. 3, 1981, *passim*.

[49] *Despre interpretare*, 1, 16 a.

[50] Ap. Tullio de Mauro, *Une introduction à la sémantique*, Paris, Payot, 1969, p. 36.

VI. LOGICA ÎN SISTEMUL FILOSOFIC AL LUI ARISTOTEL

Tema logicii aristotelice e luată în textul de faţă, nu din punctul de vedere al istoriei logicii, ci din punctul de vedere al istoriei filosofiei.

Ne reţin deci atenţia chestiuni precum: legitimarea şi semnificaţia filosofică a teoriei logicii la Aristotel; locul ocupat de teoria logicii în ansamblul sistemului aristotelic; sensul în care teoria logicii întregeşte gnoseologia Stagiritului.

Funcţia logicii în ansamblul sistemului de care ne ocupăm rezultă, ca să spunem astfel, dintr-o absenţă; din lipsa acestei discipline din rândul ştiinţelor, atunci când textele se ocupă de clasificarea lor. În adevăr, spuneam, nu are ce căuta *printre* ştiinţe o disciplină care vizează *toate* ştiinţele inventariate; mai mult, însăşi condiţia demersului ştiinţific ca atare, indiferent de obiectul său determinat şi de subdiviziunile disciplinare prin care acest obiect s-ar sistematiza. În adevăr, în concepţia lui Aristotel, logica este teoria condiţiilor şi metodelor oricărui demers ştiinţific, teorie a formelor şi schemelor raţionamentului corect, a evidenţierii procedeelor celui incorect. Ar trebui adăugat — la aceasta vom reveni — că, după Aristotel, chestiunea logică a *corectitudinii* raţionamentului este inseparabilă de aceea a valorii lui de adevăr, adică de raportul cu realul ontologic. Ea îşi atinge scopul menţionat, ocupându-se de regulile *definiţiei* şi ale *demonstraţiei*.

Este aşadar o logică formală, nu în sensul că s-ar dezinteresa de conţinutul — corespunzător realului — a ceea ce gândim, ci în sensul că are în vedere rigoarea şi coerenţa operaţiunilor mentale proprii mecanismului gândirii. Cugetarea aristotelică e

întotdeauna o cugetare „ontologică", dorită a se modela corespunzător existentului, dar însăşi noţiunea de „corespondenţă" implică o disjuncţie — nu sceptică, ci metodologică — între structura conţinutului logic şi reflecţia asupra raportului dintre acest conţinut şi realitatea pe care acesta tinde s-o exprime. Pe scurt: demersul formal-logic se separă în cugetarea aristotelică într-o disciplină aparte şi trebuie să se separe, doar pentru că, separându-se, aceasta să devină astfel aptă a se constitui şi asocia cu ştiinţa conţinutului într-o *disciplină unitară, coerent structurată. Este primul timp din cele două ale aceleiaşi compoziţii.* Ea a dobândit în acest fel suficientă validitate, pentru ca, în al doilea timp al sistemului metafizic unitar, să legitimeze funcţia gnoseologică a acestuia (indisolubil unită, la rândul ei, ontologiei).

Ştiinţa are în vedere exclusiv universalul, afirmă Aristotel, urmând lecţia platoniciană. Să trecem în revistă diferitele ipostaze ale noţiunii de universal şi atunci se va contura mai precis şi funcţia logicii: *a.* Ca rpincipiu de fiinţare, imuabilitate, necesitate şi constanţă a „existentului ca existent", universalul e obiect al *metafizicii; b.* Ca „formă" constitutivă de substanţe, cu alte cuvinte ca specie a lucrurilor multiple şi diverse din natură, universalul e obiect al *fizicii; c.* Ca formă noetică a inteligibilului formal, obiectual, universalul e obiect al *gnoseologiei;* în fine, *ca piesă constitutivă, fundamentală,* — concept — a operaţiilor mentale (definiţii, demonstraţii), universalul este obiect al *logicii.*

După cum s-a observat, atunci când Andronicos din Rhodos a făcut inventarul lucrărilor lui Aristotel şi a situat operele de logică în fruntea seriei, a avut dreptate s-o facă; statornicirea prealabilă a condiţiei ştiinţei vine înainte de demersul *din* ştiinţă.

Scrierile de logică ale lui Aristotel — cele şase tratate ce compun corpul numit *Organon* — se prezintă ca un tot sistematic. Considerăm trei mari teme: *a.* tema celor mai extinse *genuri* (noţiuni) cu care operează gândirea; *b.* tema *modurilor* în care se desfăşoară ea prin judecăţi, afirmând sau negând legături între subiecte şi predicate; *c.* tema *demonstraţiei.*

Obţinem în mod corespunzător o primă subdiviziune: tratatul *Despre categorii*, cel despre *Interpretare* (referitor la *judecăţi*) şi restul de patru — *Analitica primă*, *Analitica secundă*, *Topica* şi *Despre argumentele sofistice* (titlul grecesc poate fi redat şi prin expresia *Respingerea argumentelor sofistice)* privitoare, toate, la chestiunile *demonstraţiei* (corecte sau false). În sens larg, logica include întreaga tematică de mai sus. În sens strict însă logica e, la Aristotel, totuna cu *Analitica* sau „ştiinţa demonstraţiei".

Subdiviziunile *Analiticii* sunt enumerate la începutul *Topicii*. Aici citim despre diferite feluri de raţionamente. Spre adevăr conduc două din acestea. Primul ç cazul „când raţionamentul este obţinut din premise adevărate şi prime sau din premise a căror cunoaştere derivă din premise adevărate şi prime. Dimpotrivă, este dialectic* raţionamentul care rezultă din premise probabile"[1]. Este cunoscută distincţia aristotelică între *apodictică*, sfera cunoştinţelor care, derivând din „premise adevărate şi prime", au caracter de *necesar*-adevărate, şi *dialectică*, adică sfera cunoştinţelor *probabil*-adevărate.

Această diviziune este corolarul logic al distincţiei gnoseologice dintre sfera axiomelor şi cunoştinţelor empirice. Dat fiind că primele „insuflă încredere, nu prin ceva străin lor, ci... având izvorul certitudinii în ele însele"[2], ele nu pot să nu ducă la cunoştinţe universal şi necesar adevărate (apodictice). Corespunzător, *apodictica* se ocupă de teoria silogismului — în primul din cele două tratate intitulate *Analitica* — şi de teoria demonstraţiei, în cel de-al doilea. Celelalte cunoştinţe — din câmpul *dialecticii* — provin din procesul cognitiv ce-şi ia startul în contactul dintre simţuri şi lucrurile sensibile. Lipsite de forţa de absolut pe care o asigură principiile-axiome, ele au totuşi multe şanse să fie de asemenea adevărate. Ceea ce le generează menţionata însuşire e faptul că „sunt acceptate sau de toţi, sau de majoritate, sau de cei înţelepţi, iar dintre cei înţelepţi, sau de toţi, sau de majoritate, sau de cei mai de seamă"[3]. Sediul dialecticii este *Topica*.

* Subliniem faptul că înţelesul termenului de *dialectică* are la Aristotel un caracter special, care-l diferenţiază de alte înţelesuri cum ar fi, de pildă, acela dat de un Platon ori de un Hegel.

[1] *Topica*, *Organon*, IV, I, 1, 100 a.
[2] *Ibidem*, 1, 100 b.
[3] *Ibidem*.

Există însă şi a treia specie de raţionamente, cele *eristice*, care nu conduc spre un adevăr autentic, ci doar spre aparenţe de adevăr, deoarece „pornesc de la premise în aparenţă probabile, dar nu în realitate"[4]. Se poate spune că sofismele trebuie menţionate şi ele în acest punct — de ele se ocupă tratatul *Despre argumentele sofistice* — deşi, în această din urmă lucrare, la 11, 171 b, se indică unele deosebiri între „raţionamentul eristic" şi „raţionamentul sofistic".

Care este modul în care se legitimează logica aristotelică? Sau, altfel spus, care e „logica" logicii sale? Ca ştiinţă a legilor definiţiei şi demonstraţiei, logica va proceda prin inducţii şi deducţii. Raţionamentul deductiv, a cărui formă fundamentală a *silogismului* se sprijină pe inducţie. Aceasta, în adevăr, serveşte silogismului, premisele sale, sau cum spune Mircea Florian, Stagiritul, în *Analitica primă*, procedează empiric, inductiv, ceea ce „se constată din felul cum descoperă el atât modurile valabile ale celor trei figuri, cât şi principalele reguli silogistice. El porneşte de la ... exemple luate din realitate"[5].

De la experienţă la inducţie, de la aceasta la deducţie, acesta e demersul ce constituie coloana vertebrală a logicii aristotelice. Înţelegem deci, de ce între inducţie şi deducţie nu e nici o deosebire sub raportul puterii lor de adevăr. Deosebirea dintre ele este de ordinul procedurii euristice şi tactice eristice: „Inducţia este trecerea de la cazurile singulare la universal ... Inducţia este mai convingătoare, mai clară, mai uşor de elaborat pe calea simţurilor şi, prin urmare, mai familiară marii mulţimi. Silogismul însă are mai multă tărie şi este mai eficace pentru a combate pe adversar"[6]. Pe de altă parte — cu aceasta atingem

[4] *Topica*, *Organon*, IV, 1, 100 b.

[5] Mircea Florian, *Introducere* la *Analitica primă*, *Organon*, vol. I, *ed. cit.*, p. IX.

[6] *Topica*, *Organon*, IV, I, 12, 105 a. — Kurt von Fritz relevă faptul că e singurul caz când Aristotel dă o *definiţie* de logică într-o lucrare care nu are ca obiect logica (formală). În această lucrare, scrisă înaintea celor două Analitici, Aristotel pare a rezerva funcţia inducţiei doar la menirea de a combate pe adversar (K.v. Fritz, *Die επαγωγη bei Aristoteles*, München, Bayer, Akad. der Wissenschaften, 1964, pp. 24–25.

metafizica — normele silogisticii se sprijină pe anumite principii, care, cum am mai arătat în altă parte, au la rândul lor, în virtutea facultăţilor noastre *intuitive*, evidenţă fundată pe experienţă. Rezultă deci că experienţa asigură nu numai valoarea de adevăr a premisei silogismului, dar şi capacitatea noastră de-a cunoaşte principiile superioare ce-l guvernează. „Nu în sensul că principiile generale s-ar sprijini pe senzaţii sau pe inducţie ca pe un fundament al lor — precizează Boutroux —, ci în sensul că numai prin inducţie putem noi degaja aceste principii, ea furnizându-ne elementele inteligibile pe care *noùs* le recunoaşte ca necesare şi adevărate"[7].

Cu această lămurire oportună, se arată semnificativă lectura următorului text aristotelic: „Este sarcina experienţei să ne procure principiile care aparţin fiecărui subiect [domeniu — n.n. I.B.] în parte. Înţeleg prin aceasta bunăoară că experienţa astronomică ne preocupă principiile cunoaşterii astronomice; căci după ce fenomenele au fost date adecvat, s-au găsit, pe baza lor, şi demonstraţiile astronomice . Şi tot aşa, în orice altă artă ori ştiinţă. Prin urmare, dacă atributele unui lucru au fost constatate, sarcina noastră va fi atunci să arătăm neîntârziat demonstraţiile..."[8].

Observăm în încheierea acestui paragraf că gânditorul prob care a fost întemeietorul *Lyceului* nu putea privi cîmpul experienţei fără să vadă că acest cîmp generează şi erori. De aici pomenita distincţie între certitudini absolute şi cele ce nu pot avea decât caracter probabil pentru că n-au altă acoperire decât *opinia* celor mulţi. În certificatul de credibilitate acordat acestora, recunoaştem criteriul protagoric *„homo-mensura"* luat, cum am mai arătat[9], ca *homo* colectiv.

Nici măcar „toţi înţelepţii" laolaltă nu ne pot da mai mult decât o maximă probabilitate. O critică neîndurătoare ar putea remarca însă împrejurarea în virtutea căreia, referitor la sine

[7] Émile Boutroux, *Aristote*, în „Études d'histoire de la philosophie", Paris, Alcan, 1925, p. 123.

[8] *Anal.primă, Organon*, II, 1, 30, 46 a.

[9] Vd. *Filos. antică, europeană şi orientală. Grecia de la Thales până în preajma platonismului*, Bucureşti, Universitatea din Bucureşti, 1974, p. 164.

însuşi. Aristotel avea credinţa că formulează nu doar adevăruri foarte probabile, ci şi unele *absolut* certe şi aceasta chiar în privinţa temelor fundamentale.

4. Logica aristotelică îşi îndeplineşte funcţia formală centrându-se pe diversele ipoteze logice ale universalului, observă Anton Dumitriu. Spre justificarea tezei sale istoriograful român propune următoarea schemă[10]:

a. *Categoriile*: „tabelul universalelor maxime".

b. *Despre interpretare*: „universalele în funcţia lor predicativă".

c. *Prima Analitică*: „universalul ca necesitate esenţială, aşa cum întemeiază el teoria silogismului şi cum funcţionează în discursul acesteia".

d. *Analitica secundă*: „universalul ca esenţă şi structură necesară a unei ştiinţe care trebuie să înceapă de la universal", ceea ce e totuna cu a constata că în acest tratat avem „teoria ştiinţei".

e. *Topica*: „probabil ca substitut al universalului".

f. *Respingerea argumentelor sofistice*: procedurile în virtutea cărora „accidentul e luat ca esenţă sau particularul e luat ca universal".

Cugetarea asupra universalului ca inteligibil al individualului real este dominanta ontologiei lui Aristotel, şi totodată, cum s-a văzut mai sus, pivotul logicii sale.

Filosofemele sale referitoare la universalul obiectual, apreciat ca real, reprezintă valori perene în fondul de conştiinţă al filosofiei, constituit în cursul istoriei acesteia. Totuşi, cum am mai spus, propensiunea lui spre universal a avut drept corolar paupertatea reflexiei filosofice asupra individualului.

Aprecierea demersului său logic duce spre concluzii analoge. Logica aristotelică este prin excelenţă o logică bivalentă. E adevărat că avem şi capitolul de dialectică – în sens specific– de logician al lui Aristotel. Ne dăm seama de faptul că meditaţia sa dialectică asupra modalităţilor de *probabil*

[10] Anton Dumitriu, *Logica lui Aristotel*, în *Istoria logicii*, ed. a II-a, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, 1969, p. 188.

şi *posibil* depăşeşte cadrul bivalenţei şi se înscrie — extrinsec cugetării sale — ca antecedentă a reflecţiei moderne privind logicile polivalente[11]. *Topica*, sediu al dialecticii, este imperiul inducţiei şi ca atare domeniu al gândirii asupra variantelor individualelor. Nu e mai puţin adevărat, totuşi, că această reflecţie ocupă în ansamblul *Organon*-ului un rol periferic. Logica generală — singura posibilă în epoca lui Aristotel — „nu reuşeşte să constituie o teorie satisfăcătoare asupra problematicii probabilităţii"[12]. În raport cu *apodictica*, instituită pe bivalenţa adevăr-fals, dialectica se află în ansamblul sistemului *Organon*-ului în postură de cenuşăreasă. Or, pentru apodictică, aşa cum o înţelege creatorul ei, neglijarea accidentalului, a diferenţierii din aria individualilor, supervizarea ei în numele universalului *unificator*, exclusivist este un titlu de onoare.

Contemporaneitatea noastră a văzut apariţia logicilor polivalente. În virtutea lor, modalitatea bivalenţei, fără a înceta a fi operantă şi pe mai departe, se arată totuşi a nu mai epuiza conţinutul cugetării şi obiectul ei real. Logicile polivalente iau în considerare una, două sau *n*-posibilităţi de probabil şi posibil între extremele adevăr-fals. Accentul s-a schimbat. El nu mai cade pe exclusivismul diversului, ci pe misiunea de a-l considera acuplat diversului, în maxima sa complexitate. Noua situaţie e o consecinţă produsă în sfera ştiinţei logicii, de vastă îmbogăţire în vremea noastră, a filosofiei referitoare la individual, la varietatea inepuizabilă de tipuri pe care le generează lumea reală ca lume a individualilor. Dacă, spre a vorbi aristotelic, individualul nu e obiect al ştiinţei, apoi putem adăuga că ştiinţa universalului la rândul ei, e invederată ca prea puţin comprehensivă. Ea tinde în zilele noastre să fie tot mai

[11] Ian Lukasiewicz, deschizătorul de drum către logicile polivalente, spune că ceea ce l-a inspirat a fost teza aristotelică asupra viitorilor contingenţi. Astfel, notează el, „am descoperit aceasta (putinţa polivalenţei) în 1920 şi am izbutit să construiesc primul sistem de logică polivalentă, în opoziţie cu logica cunoscută până atunci, numită bivalentă". I. Lukasevici, *Aristotelevskaia sillogistica s tociki zreniia sovremennoi logiki*, red. N.I. Stajkina i A.L. Subbotina, Moskva, Izd. Inostr. Lit., 1959, p. 281

[12] P. Bieltz, *Logici polivalente*, în vol. *Direcţii în logica contemporană*, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1974, p. 100.

mult flancată de ştiinţele *particularului*. Stau mărturii, între altele, în filosofie, apariţia a numeroase noi discipline filosofice. Produs al progresului din sferele practicii sociale şi al practicilor ştiinţifice, noua situaţie teoretică a avut ca prim crainic conceptul hegelian de universal concret.

Istoria logicii n-ar fi putut începe altfel, decât aşa cum a început, adică aristotelic: ca disciplină – şi disciplinare – de valoare perenă, a bivalenţei. Dar, totodată, în lumina progreselor ei contemporane, ea se arată a fi istoria trecerii de la subaprecierea logică, aristotelică, a individualului, spre reflexia tot mai complexă despre tipurile sale.

Toate enunţurile de până aici sunt tot atâţia indici asupra concordanţei dintre logica şi ontologia aristotelică. Onticul este, prin intermediul experienţei, testul legitimei întemeieri a logicului, atât în privinţa autenticităţii datelor cu care operează, cât şi în privinţa însuşirii adecvate a normelor sale. Mai mult, principiile ultime pe care se reazămă sunt valori supreme care se afirmă ca principii ale logicului *întrucât* sunt intrinsec şi simultan principii supreme ale metafizicii. E destul să citäm în acest sens principiul non-contradicţiei: este principiul de bază al logicii şi „principiu al principiilor" ontologiei.

În direcţia dată de cele de mai sus îşi găseşte răspunsul şi întrebarea asupra izvorului logicii aristotelice. S-a vorbit de o origină psihologică: regulile logice pe care Aristotel le enunţă s-ar desprinde din specificul psihicului uman. S-a mai susţinut – la noi în ţară de către Aram Frenkian – că Aristotel n-ar fi făcut decât să transpună în principii logice gramaticale ale limbii greceşti. Psihologismul nu împinge spre o soluţie, căci lasă deschisă întrebarea iniţială asupra determinantelor subiectivităţii, fie ea logică ori psihologică. Raportarea la limba greacă transformă logica aristotelică într-un fenomen particular grecesc, ceea ce e incompatibil cu faptul că şi-a dovedit de-a lungul mileniilor omniprezenţă şi viabilitate universală. Mircea Florian are deci dreptate să respingă ambele puncte de vedere, pledând în favoarea originii ei *ontologice*[13] şi anume prin ceea ce

[13] Vd. Mircea Florian, *Logica lui Aristotel*, text introd. la *Organon*, I, *ed. cit.*, pp. 20–23.

ontologia aristotelică conține ca adevăr științific și ca atare, a transmis drept bun definitiv dobândit conștiinței filosofice. După cum vom vedea, în cadrul ontologiei lui Aristotel, reflecția de biolog pare să fi jucat rolul de primă eficiență.

Pe drumul deschis de acest mod de-a vedea, Mario Mignucci merge foarte departe. Autorul italian e de părere că distincția curentă dintre sfera logicului din sistemul aristotelic și sfera teoretică ce are în vedere realitatea obiectuală e inutilă. Logica aristotelică n-ar fi decât *o parte* a metafizicii sale, constituind doar altă modalitate de a exprima aceleași relații de care se ocupă aceasta din urmă[14].

Deși Jacques Brunschwicg nu-și însușește punctul de vedere al autorului italian, el relevă totuși semnificația de a înfrunta cu subtilitate părerea opusă, susținută de interpreții „logicişti" ca Lukasiewicz, Patzig și alții care au tratat logica aristotelică drept o „disciplină filosofică neutră" independentă de metafizica sa[15].

Subliniem: fie că e vorba de *obiectele* logice — noțiuni, judecăți sau raționamente — fie că e vorba de principiile gândirii corecte — al identității, al contradicției, al terțului exclus, principii înțelese ca *legi ale logicii* — toate sunt înfățișate de Aristotel ca având baza și legitimarea lor în lumea exterioară subiectului. Universalul conceptual exprimă în gândire universalul din substanțele individuale, obiectuale. Judecățile afirmă sau neagă raporturi între subiect și predicat, ghidându-se după subiectul ontic și atributele reale ale acestuia. De asemenea, când afirmăm legături între judecăți, nu este destul ca legăturile să fie corect enunțate. Aristotel nu se mulțumește cu acest aspect strict formal, ci urmărește ca premisele să exprime în mod adecvat realitatea.

Un silogism de tipul:

— Toate mamiferele sunt bipede.
— Câinele este mamifer.
— Câinele este biped.

[14] M. Mignucci, *La teoria aristotelica della scienza*, Firenze, Sansoni, 1965, *passim*.

[15] J. Brunschwicg, *recenzie* la Mignucci, *op. cit.*, în „Publicazioni della Facolta di Magistero dell'Università di Padova", VII, p. 370.

deşi din punct de vedere formal este corect, e neoperant, căci exprimă un neadevăr, ca unul ce a pornit de la premisa falsă, potrivit căreia „mamiferele sunt bipede". Un asemenea mod de construire a unui raţionament deductiv este respins pentru că la baza lui apare o enunţare falsă sub raport ontic. Este un punct de vedere filosofic asupra procedurii logice, în speţă unul ştiinţific.

O altă observaţie în privinţa silogismului: de cele mai multe ori în el se exprimă o relaţie *cauzală cu caracter obiectual*.

Când raţionăm:

Toţi oamenii sunt muritori,
Socrate este un om,
Deci Socrate este muritor,

procedăm printr-un demers de ordin strict logic, dar avem aici şi un sens ontologic: dat fiind că toţi oamenii sunt muritori, dat fiind că Socrate este om, rezultă că Socrate este muritor. (Se înţelege că nu avem în vedere aici cauzalitatea biologică, ci problema ontologică a cauzei.) Cu alte cuvinte: dat fiind că, aşa cum ne arată experienţa, oamenii poartă caracterul de a fi muritori, se desprinde concluzia asupra mortalităţii individului Socrate. Termenul mediu, *Om* apare ca purtător al cauzei obiectuale. Gândul ni se îndreaptă către teoria celor patru cauze. Or, precizează Aristotel, oricare dintre cele patru cauze poate funcţiona ca termen mediu într-o demonstraţie, adică într-un silogism ştiinţific: „Avem ştiinţă dacă ne este cunoscută cauza şi deoarece există patru cauze; prima: esenţa [forma – n.n., I.B.]; a doua: fundamentul necesar [substratul material – n.n. I.B.]; a treia: principiul mişcării [cauză eficientă – n.n. I.B.]; a patra: scopul, toate pot fi termen mediu într-o demonstraţie"[16].

Ajungem la următoarea schemă: toate obiectele logice – conceptul, judecata, raţionamentul – conclucrează în acesta din urmă şi se încheie prin el (de la universalul conceptual, la

[16] *Anal. secundă, Organon*, III, II, 11, 94 a.

funcţia predicativă a acestuia în judecată şi de aici la raţionamentul silogistic); silogismul se centrează pe funcţiile termenului mediu; termenul mediu este expresia logică a cauzelor ontologice; a face ştiinţă înseamnă a tinde către aflarea şi indicarea cauzelor reale; rezultă de aici că prin funcţiile termenului mediu se invederează în mod concentrat şi esenţial raportul dintre obiectele şi schemele logice şi cugetarea ontologică, ştiinţifică. „În toate cercetările noastre — spune Aristotel — căutăm, fie dacă există un termen mediu, fie ce este acest termen mediu. Căci mediul este cauza şi tocmai cauza o căutăm în toate cercetările noastre"[17].

Logica este „esenţialmente formală, este în natura ei faptul de a evolua întotdeauna în direcţia formalismului", constată Ath. Joja, dar adaugă că demersul logic este în mintea noastră inseparabil de chestiunea adevărului şi atunci ne punem în mod inevitabil întrebări asupra realului exterior cugetării[18]. Arendt Heyting afirmă: „de îndată ce încercăm să interpretăm [calculul logic], trebuie să recurgem la o metafizică"[19]. Aceasta a fost, neîndoielnic şi convingerea autorului *Organon*-ului.

Dintre problemele filosofice ce se desprind privind câmpul teoretic de mai sus, mai reţinem câteva.

a. *Problema conceptului.* Unii interpreţi ca N. Hartman, J. Burnet şi, la noi, A. Frenkian, neagă că Stagiritul, sau oricare dintre filosofii greci, ar fi cunoscut conceptul „ca pe o construcţie abstractă a spiritului"[20]. Aristotel, el însuşi, nu ar fi mers dincolo de chestiunea denumirii universalului din lucruri şi a recunoaşterii lui noetice.

N. Hartmann, primul care a emis părerea, afirmă că Aristotel a studiat raportul dintre individual şi universal, a avut în vedere faptul că există în vorbire termeni care redau imaginea

[17] *Anal.secundă, Organon,* II, 2, 90 a.

[18] Ath. Joja, *La doctrine de l'universel chez Aristote,* Bucarest, Centre d'inform. et de docum. pour les sciences sociales, 1971, pp. 17–18.

[19] A. Heyting, *La conception intuitioniste de la logique, ap.* Ath. Joja, *op. cit.,* p. 18.

[20] Aram M. Frenkian, *Note sur le sens primordial du mot καθόλου,* Bucureşti, Imprimeriile Naţionale, 1941, *passim.*

universalului obiectual, mai exact care „exprimă determinaţiile esenţiale, universale ale «existentului»"[21], dar „nu a cunoscut rezultatul logic al formării conceptului, adică însuşi conceptul, aşa cum este el, ca formă *sui-generis*"[22].

Pe cât se pare, aceşti autori îşi sprijină opinia pe faptul că, în adevăr, nu găsim nicăieri la Aristotel — spre a nu mai vorbi de ceilalţi filosofi greci — *o teorie sistematică a conceptului*, aşa cum găsim o teorie a raţionamentului silogistic. Dar nu se poate pune semn de egalitate între „a nu fi expus" şi „a nu exista *in mente*". Termenul aristotelic de *hòros-* ὅρος indică tocmai conceptul, fiind tot una cu definiţia *horismòs-*ὁρισμός[23]. După părerea noastră, teoria există, ea se întrevede la tot pasul dar, în texte, *nu apare în formă teoretică, ci doar în formă practică.*

Astfel, aşa cum rezultă dintr-o cercetare a lui Ath. Joja[24], în alt context decât cel al problemei puse de Hartmann, textele Stagiritului ne oferă consideraţii ce invederează prezenţa, *în mintea* autorului *Organon*-ului, a normativului fundamental al teoriei conceptului: principiul comprehensiuniii — mărsturisit de începutul tratatului despre *Categorii* (3, 1 b, 10); regula raportului dintre comprehensiune şi extensiune[25]; teza asupra „comprehensiunii ca element central al conceptului"[26], acele vaste operaţii cu extensiunea conceptului care sunt, în fapt, reflexiile asupra silogismului etc.

Evident, dacă nu ar fi existat la Aristotel conceptul de concept, nu ar fi fost posibilă nici teoria aristotelică a judecăţii şi deci nici aceea a raţionamentului. În ultimă instanţă n-ar fi existat nici logica *Organon*-ului. Nu se poate admite fiinţarea unui edificiu şi nega în acelaşi timp fiinţarea materialului prim din care edificul s-a construit.

[21] Nicolai Hartmann, *op. cit.*, 1939, p.5.

[22] *Ibidem*, p. 19.

[23] Vd. şi M. Florian, *Introducere* la *Analitica secundă*, *ed.cit.*,p. LXVIII.

[24] Vd. Ath. Joja, *Logica apofantică şi logica simbolică*, în „Studii de logică", IV, Ed. Acad., 1976, pp. 273–274, 280–281, 287–291.

[25] Vd. *Ibidem*, p. 287.

[26] *Ibidem*, p. 291.

b. *Teoria categoriilor* îndeplineşte, în sistemul aristotelic, cum am mai spus, o dublă funcţie, ontologică şi logică. Când ne-am ocupat de teoria naturii, am luat în considerare prima din aceste funcţii. În cadrul acesteia trebuie să distingem între prima categorie, substanţa şi celelalte nouă apărute ca unele care, intrând în joc după determinaţiile cele mai extinse cu putinţă — materia şi forma — reprezentau un demers în direcţia concretitudinii ce viza individualul.

În plan logic însă perspectiva e alta. Aici distincţia care separă prima categorie, ca subiect, de celelalte, ca predicate, nu-şi mai are locul[27]. Examinând conceptele ca expresii ale universalului, filosoful, preocupat întotdeauna de opera prealabilei sistematizări, începe prin inventarierea a ceea ce crede că ar fi, în câmpul conceptului, noţiunile cele mai generale. În acest caz substanţa, *când este un universal*, este primul şi cel mai de seamă concept dintre cele mai generale, deoarece prin ea — înainte de chestiunea de a şti *cum* (calitatea), *cât* (cantitatea), *când, unde* este un individ — trebuie să ştim în ce constă el ca esenţă, *tò tì èn eìnai* - τὸ τί ἦν εἶναι, adică „ceea ce este ca atare", sau, după o expresie a logicienilor scolastici, adesea întâlnită, care e *quidditatea* (de la *quid* = ce) lui. Prima categorie e denumită de Aristotel *ousìa*- οὐσία. Acest termen se traduce fie prin „substanţă", fie prin „esenţă". Poate nu greşim spunând că atunci când ne referim la funcţia ontologică a sistemului de categorii, e preferabilă versiunea *substanţă*, ţintind de cele mai multe ori individualul; când însă luăm în considerare logicul, ar fi mai adecvată versiunea *esenţă*, care indică un universal. Esenţa, cum ştim, e determinată prin *formă* (fie ca specie, fie ca gen). Spre deosebire aşadar de planul ontologic, în acela al logicii aristotelice câmpul *celor mai generale*

[27] John Peter Anton, în *Aristotle's Theory of Categories and its Relationship to Post-classical Ontologies* (C.A., p. 6), numeşte cele două funcţii ale sistemului categoriilor: *genuri ale predicaţiei* (plan logic) şi *genuri ale existenţei* (plan ontologic).

concepte despre lucruri e câmpul categoriilor, ca unele ce sunt „primele determinări ce se nasc din primul contact între formă şi materie"[28].

c. *Dialectica Topicii.* „Scopul tratatului nostru (*Topica* n.n. I.B.) este de a găsi o metodă prin care să putem argumenta despre orice problemă propusă, pornind de la propoziţii probabile, şi prin care putem evita de a cădea în contradicţie, cînd trebuie să apărăm o argumentare"[29].

Este sfera reflecţiei care are de-a face cu argumente *pro* şi *contra*, sfera concluziilor care, după cântărirea argumentelor şi contra-argumentelor, se arată a fi probabil adevărate, probabilitate garantată, cum am mai spus, şi prin intervenţia opiniei publice. Autorul enunţului pe care l-am reprodus conferă dialecticii o dublă funcţie: ca metodă euristică în sfera incertitudinilor şi ca procedură directoare în cursul dezbaterii cu alţii. El are mereu în vedere un interlocutor nevăzut ce urmează a fi convins (sau înfrânt, în *Respingerea argumentelor sofistice*). Utilitatea dialecticii e, în acest sens, astfel precizată: „exerciţiu intelectual, înlesnirea convorbirilor eventuale, promovarea ştiinţelor filosofice... [în sensul de a afla] ce este primordial în principiile fiecărei ştiinţe"[30].

Ultimul din cele trei servicii ne atrage atenţia în acest moment. Aristotel este, cum am mai spus, filosoful axiomelor dar totodată gânditorul care, diferit de maestrul său Platon – din faza anterioară dialogului *Parmenide* – gândeşte principiile în puritatea lor ideatică şi totodată în corelaţii dialectice cu contradictoriul lor, stabilind ca normă a gândirii necesitatea de a înainta prin opoziţii de noţiuni „într-o ţesătură dialectică", spune Mircea Florian, aşa încât să luăm în considerare logic, că „materia nu există fără formă şi invers, nici virtualul fără actual,

[28] A. Dumitriu, *op. cit.*, p. 147. După opinia lui Mircea Florian, aşa-numiţii *predicabili* – definiţia, propriul, genul, accidentul – ar constitui câmpul unei generalităţi mai mari decât cel al categoriilor (Introd. la *Topica*, *ed. cit.*, p. XXI); e greu de susţinut această opinie, ştiind că cel puţin într-un caz, al definiţiei, sau esenţei, avem de-a face cu un termen comun.

[29] *Topica, Organon*, IV, I, 1, 100 a.

[30] *Ibidem*, 2, 101 a.

hazardul fără necesar, accidentul fără substanță, inducție fără demonstrație și invers etc."[31]. Neîndoielnic, Stagiritul se înscrie astfel în istoria gândirii dialectice printr-o lecție demnă de reținut. Nu putem fi însă de acord cu notația prin care încheie interpretul român instructivele considerații din propoziția citată: „Aristotelismul este, în viziunea sa profundă, o filosofie a relațiilor dialectice, a corelației noționale"[32].

Prin comparație cu Platon, cu acel Platon pe care l-am numit „heraclitic", va reieși sensul obiecției noastre. Pentru filosoful Academiei, dialectica înțeleasă ca evoluție a gândului prin judecăți contrare, susceptibile să surprindă contradicția dintr-o lume acceptată în cele din urmă ca reală, dialectica înțeleasă de asemenea ca meditație asupra unor obiecte ideale, ultime, ce se arată (chiar dacă nu fără rezerve) în ele însele, *în sine* — spre descumpănirea lui Platon — că fiind dinamice, intrinsec asociate unor complexe contradictorii, pentru Platon, spunem, dialectica e *cea mai înaltă știință*. Dacă vrem să folosim terminologia aristotelică, putem spune că la Platon *dialectica* și analitica se identifică. Or, cu toate că admite că ele se completează, discipolul le separă, și anume într-un mod care conferă dialecticii un rol inferior. Niciodată n-ar fi acceptat Platon — i se cuvine pentru aceasta omagiul nostru — distincția dintre filosof și dialectician așa cum e avansată în *Topica*. După ce observă că, în măsura în care și unul și altul iau ca punct de plecare determinații generale („topice"), ei au o sarcină comună, autorul *Organon*-ului spune: „Dimpotrivă, ordonarea și formularea întrebărilor constituie sarcina specială a dialecticianului, căci toate acestea se adresează unui respondent. În ce privește pe filosof și pe *cel ce studiază pentru sine însuși*, lor le este indiferent dacă premisele raționamentului lor ... nu sunt primite de respondent ... Mai degrabă filosoful se va strădui să pornească, pe cât posibil, de la axiomele cele mai cunoscute ... fiindcă din acestea rezultă raționamentele științifice"[33].

[31] M. Florian, *Introducere*, la *Analitica secundă*, *ed. cit.*, p. XVIII.

[32] *Ibidem*.

[33] *Topica*, *Organon*, *IV*, *VIII*, 1, 155 b.

Atenţia acordată argumentelor oponentului e indispensabilă într-o discuţie. Şi nu numai din respect pentru adversar, sau din dorinţa, legitimă, de a-l reduce la tăcere, dar şi pentru că, pe calea confruntării dintre argumentele opuse, ne asigurăm nouă înşine o onestă cuprindere a tuturor nuanţelor şi deci un spor de aprofundare: „nu este un instrument neînsemnat, pentru cunoaştere şi pentru prudenţă, în sens filosofic, de a putea îmbrăţişa şi de a fi îmbrăţişat consecinţele a două ipoteze contrarii"[34]. Dar aceasta este doar o virtute euristică în ascensiunea noastră spre certitudinile absolute. Noi — gândeşte Aristotel — în faţa adversarului nu suntem nişte egali dispuşi să înveţe de la interlocutor, ci cei care suntem „în posesia adevărului şi căutăm să-l împărtăşim respondentului care-i rezistă, dar sfârşeşte prin a fi îngenuncheat"[35]. Oricum, vine clipa când ne dezinteresăm de interlocutor. După ce am cântărit argumentele în contradictoriu, urmează actul final, când „nu ne mai rămâne de făcut nimic altceva decât de a alege una sau alta dintre ipoteze"[36]; ne retragem atunci în singurătatea noastră noetică şi acolo, prin intuiţia noastră de oameni „bine înzestraţi" — se spune în acelaşi context — adică de iscusiţi metafizicieni, procedăm la alegere. Aceasta nu poate să nu ne conducă spre acel suprem nivel, al principiilor de valorare certă, axiomatică. E drept că dialectica depăşeşte astfel „ştiinţa limitată la un gen determinat de lucruri" şi se apropie implicit, de „filosofia primă"[37], dar ea rămâne *calea* către aceasta din urmă, *fără a se confunda cu ea.*

Construindu-şi *Organon*-ul, Magistrul *Lyceului* a dăruit filosofiei eterne mult mai mult decât o teorie a logicii. Mai mult decât o disciplină nouă, logico-filosofică. I-a dat un sistem de norme devenit o *constantă*, prealabilă oricărui demers filosofic, oricărei teorii, oricărei discipline filosofice. Pentru oricine se instruieşte întru cele filosofice, familiarizarea cu normativul

[34] *Topica, Organon*, VIII, 14, 163 b.
[35] Dan Bădărău, *Notiţă introductivă*, la *Respingerea argumentelor sofistice, Organon*, vol. IV, p. 263.
[36] *Topica, Organon*, IV, VIII, 14, 163 b.
[37] *Respingerea argumentelor sofistice, Organon*, IV, 11, 172 a.

logic aristotelic este prima lecţie, este însăşi alfabetizarea. De aici milenara viabilitate a normativului în cauză.

Semnificaţia teoretică a logicii aristotelice este un *memento* în virtutea căruia filosofarea este statornic chemată să nu uite că, născută din practica teoretică *reală* a omenirii, ea nu poate abandona orientarea spre acest real, fără a se abandona pe sine în sterilitate. „Idealiştii moderni — spune Roland-Gosselin — au pierdut simţul realului şi îl disprețuiesc. Aristotel, dimpotrivă, vedea în acest simţ al realului calitatea prin excelenţă a filosofului"[38]. Şi firește, a logicianului.

În acelaşi timp nu mai poate fi azi considerată ca întemeiată vechea apreciere dată logicii de către Kant, care spunea că, de la Aristotel, ea n-a fost obligată să dea înapoi şi nici n-a făcut vreun pas înainte. „După aproape o sută de ani de cercetări — observă Grigore Moisil — domeniul logicii formale s-a extins atât de mult, descoperirile au fost atât de numeroase, discriminările atât de subtile, ideile atât de bogate, încât dacă, ce e drept, logica formală n-a fost obligată să facă nici un singur pas înapoi, e neîndoielnic că a făcut paşi înainte. Logica a redevenit o ştiinţă vie care creşte continuu"[39].

[38] M.D. Roland-Gosselin, O.P., *Aristote*, Paris, Flammarion, 1928, p. 73.
[39] Gr.C. Moisil, *Essais sur les logiques non-chrysipiennes*, Bucureşti, Ed. Academiei, 1972, p. 32.

VII. BIOLOGIA ARISTOTELICĂ SUB RAPORT FILOSOFIC*

1. GENERALITĂŢI

În *Lyceu* se acorda lucrărilor de biologie un spaţiu extins. Faptul că scrierile biologice rămase de la Magistrul Şcolii au ca obiect doar zoologia (a scris probabil şi oarecare lucrări botanice, neajunse până la noi) ar putea să corespundă unei anumite diviziuni a muncii: maestrul rezervase scrisului său în special sectorul zoologic, lăsând pe celelalte altora; botanica ar fi fost lăsată cu largă precădere în seama lui Teofrast.

Principalele lucrări aristotelice, în tema de faţă: *Istoria animalelor* — περὶ ζῴων ἱστορία (Perì zòon historìa); într-o traducere neliterală, această titulatură ar suna: *Tratat despre animale; Părţile* (sau organele) *animalelor, Geneza animalelor.*

După cum arată titlul prezentului capitol, acesta se apleacă asupra temei nu din punctul de vedere al istoriei cunoştinţelor biologice, ci din punctul de vedere al filosofiei. Ne vor preocupa prin urmare: semnificaţiile filosofice ale viziunii biologice aristotelice, partea ce revine acestor semnificaţii în ansamblul filosofiei *Lyceului* şi funcţia lor în procesul de constituire a acestuia din urmă.

Asupra ultimului punct vom reveni mai pe larg. Arătăm însă de pe acum că, după părerea pe care ne propunem s-o legitimăm în paginile ce urmează, reflexia biologică a lui Aristotel şi-a pus pecetea din străfunduri mentale structurale pe întreaga lui cugetare. A fost preponderent modelator subconştient, discret al metafizicii sale şi este pentru istoriograf

* Vd. şi studiul nostru *Pecetea biologicului în aristotelism*, în „Revista de filosofie", nr. 3, 1977

adesea cheia descifrării codului acesteia. E motivul principal al extensiunii pe care-o dăm prezentului capitol.

Cu privire la condițiile ce delimitează cadrul cugetării biologice de care ne ocupăm:

a. Când își scrie Aristotel lucrările de biologie, cultura greacă poseda deja în patrimoniul ei fondul științific al *Corpus*-ului hippocratic. Filosofului din Stagira i se ofereau drept teme de meditație încheieri ca: viziunea viguros desacralizată asupra organismelor vii; instituirea suveranității observației, unită cu practica de a inventaria rezultatele obținute; teza unității dintre constituția materială a corpului și „natura" lui psihică; conceptul de cadru vital material, având în compoziția sa patrimoniul ereditar, condițiile geografice, specificul alimentar, particularitățile acțiunilor fizice ale ființelor vii, împrejurările climatice; interdependența organism-mediu.

b. Întemeietorul *Lyceului* dispune de un material zoologic relativ bogat, adunat de el și de alții. E aproape sigur că Alexandru trimisese din Orient fostului său preceptor exemplare de plante și animale necunoscute grecilor. Cum însă expediția lui Alexandru s-a petrecut relativ târziu în raport cu momentul în care au fost întocmite lucrările de biologie, autorul lor nu a putut să beneficieze de noul material în prea mare măsură. Rămâne oricum remarcabil faptul că ne oferă cunoștințe despre mai mult de 500 de specii și varietăți de animale.

c. În lipsa aproape totală a instrumentarului adecvat, a unei tehnici experimentale, câmpul aproximației ne apare în textele sale foarte întins.

A fost mai ales anatomist, căci observația fiziologică implică mijloace de cercetare mai complexe.

Cunoștințele sale anatomo-fiziologice privitoare la animale sunt cu mult mai puțin arbitrare decât cele despre om, diferență explicabilă îndeosebi prin faptul că în primul caz a practicat disecția, iar în al doilea, nu (sub influențe religioase, opinia publică din epoca sa interzicea disecarea corpului omenesc).

În paginile sale, observațiile fericite, adesea de uimitoare bogăție și finețe, coexistă cu enunțuri naive, aproape puerile.

Credulitatea faţă de unele din spusele altora îl face să vorbească de „şerpi zburători" sau „balauri". Pentru el semnificaţiile sus – jos, înainte – înapoi, dreapta – stânga, ar avea în natură o valoare absolută[1].

d. Aristotel este totuşi, fără nici o îndoială, un cercetător ce acordă în teorie şi practică un rol de seamă consemnării *faptelor*. Nu e însă mai puţin adevărat că scrutătorul faptelor biologice e dominat din străfunduri de metafizician. Biologia aristotelică este încă de domeniul „filosofiei secunde". Aparţine de la primul ei pas ariei ştiinţelor teoretice. Are în ultimă instanţă sarcina de a susţine axiomele sistemului. Ştim că demersul metafizic se impune din centrul său de comandă întregului sistem aristotelic, sferelor reflecţiei sale concrete şi le învăluie, fie că e vorba de sfera formelor logice ori de aceea a obiectelor biologice. Autorul sistemului rămâne şi aici – ca şi în fizică şi logică – filosoful *universalului*. Aristotel, observă Maurice Manquat, nu se ocupă nicăieri de descrierea încheiată a vreunui animal, nu se gândeşte să facă monografie, ci e preocupat de „animal ca atare". „La drept vorbind, în *Istoria animalelor*, capitolele ar trebui să poarte următoarele titluri: primele patru: «Cum este organizat Animalul»; al cincilea, al şaselea şi al şaptelea: «Cum se reproduce Animalul»; ... al optulea: «Care sunt influenţele mediului... asupra Animalului»; al nouălea: «Care sunt obiceiurile Animalului»"[2].

Nu e vorba întotdeauna doar de *spiritul* care astfel îmbrăţişează cercetarea. Iată şi un *text* care exprimă un punct de vedere asupra felului în care trebuie înţeleasă experienţa: „În cazul teoriei naturii, ca şi în celelalte, este bine să avem în vedere anumite principii care funcţionează ca temeiuri ale demonstraţiei noastre, independent de chestiunea asupra adevărului de fond, asupra faptului de a şti dacă lucrul e aşa ori altfel"[3].

Chiar atunci când Stagiritul proclamă preeminenţa faptului dat în experienţa biologică, subtextul trădează condiţia conform

[1] *Mersul animalelor*, 2, 704 b.
[2] M. Manquat, *Aristote naturaliste*, Paris, J. Vrin, 1932, p. 111.
[3] Organele animalelor, *I, 1, 639 a.*

căreia cercetătorul faptului se apleacă asupra obiectului său, armat în *prealabil* cu anumite „principii". În construcția teoretică rezultată se îmbină prin urmare încheierile *a posteriori* prin care biologia aristotelică se angajează în mod remarcabil pe drumul cercetării concrete a naturii, cu supoziții teoretice *a priori* ce impun menționatului itinerar științific servituțile unei filosofii ce se vrea „știință a științelor".

2. COORDONATE GENERALE

Biosfera este, în viziunea aristotelică, o lume ce include în mod dualist o realitate corporală, susceptibilă a intra în raza de acțiune a observației noastre empirice și totodată un factor supraobservațional la fel de extins, independent de cealaltă, ce-și subordonează însușirile și relațiile corporale.

Opinia lui Robert Joly, potrivit căreia, în timp ce fizica lui Aristotel e vitalistă, biologia sa ar fi mecanistă[4], ne apare de două ori neîntemeiată. Nici în fizică nici în biologia sa lucrurile nu stau atât de simplu. Stagiritul se îndepărtează de mecanicism în biologie, pe de o parte în direcția pe care o definim ca dialectică. Este drept că multe soluții particulare suferă de mecanicism, ca atunci când ni se spune — caz pomenit de Joly — că pielea animalului se formează „prin uscarea cărnii sale", dar e de neîngăduit să uităm tot ceea ce a dat — cum vom vedea — în spiritul unei dialectice, deci autentice științe a naturii. Mai avem însă și un alt gen de depășire a mecanicismului, pentru care știința nu are motive să-l mulțumească. Chiar când textul afirmă o cauzalitate pur mecanică, trebuie să nu uităm că acolo mai e în joc și un „altceva", nespus, subînțeles, propriu sistemului în totalitatea lui. Un substrat care, deși tăcut, glăsuiește în numele unei presupuse supranaturalități ce-ar pătrunde observabilul, fiind

[4] Vd. R. Joly, *La biologie d'Aristote*, în „Rev. Philos. de la France...", nr. 2, 1960, p. 247.

deci străină de realismul concretizant al acestuia şi intoducând în ontologia biologicului conduite care iau notele unor închipuiri cvasi-mitice.

Acestea ar fi:

a. Vitalismul. E un avatar al hylozoismului. Pentru filosoful din Stagira întreg Universul este *sui-generis animat.* L-ar pătrunde un „duh" cu caracter intrinsec, un în-sine nedefinit; ne gândim la teoria celor trei feluri de suflete – vegetativ, sensitiv şi raţional – ştiind însă că li se mai adaugă ceva: dacă, spre pildă, orice lichid posedă „căldură vitală", atunci conchide Stagiritul, „într-un fel, există suflet pretu-tindeni". Se întrevede astfel faptul că şi ceea ce numim lume abiotică ar poseda măcar atâta umbră de vitalitate cât implică o „tendinţă", puterea unui elan; un gen deci de „suflet" palid, difuz. Nu un singular „suflet al lumii" de tip platonician, concept care e ferm respins în *Despre suflet*[5], dar totodată altceva decât energia ce decurge din raporturile anatomo-fiziologice ale unui organism; ceva, numit „suflu vital", *pneuma*[6] - πνεῦμα.

b. Finalismul. „Natura face totul în vederea unui scop determinat"[7] spune filosoful-biolog şi adaugă în acelaşi context că scopul ce acţionează în natură e „raţiunea ultimă a lucrurilor", deci cauză a lor. Recunoaştem, în funcţiune, conceptul aristotelic de *cauză finală.*

Tricot[8] afirmă că finalitatea din natură se concretizează în două ipostaze, conform cărora: *a.* organele unui corp sunt finalist subordonate unităţii organismului în cauză şi *b.* orice specie există în vederea altei specii, anume a aceleia care, în tabloul lumii organice, este situată imediat deasupra ei. Credem că sunt omise aici încă două modalităţi ale finalismului: *a.* fiecare individ, ca sediu al formei specifice primordiale, apare determinat teologic de către specia sa şi *b.* cauza finală, sus-

[5] *Despre suflet*, I, 3, 407 a.

[6] *Geneza animalelor*, V, 8, 789 b.

[7] *Org. anim.* I, 1, 641 b.

[8] J.Tricot, *Introduction*, la Aristote, *Histoire des animaux*, în două vol., Paris, J. Vrin, 1957, pp. 22-23.

menţionată, ce pătrunde întreaga noastră natură. Patru ar fi aşadar treptele finalismului aristotelic: organic, specific, interspecific şi cosmic.

Am mai cunoscut un finalism universal, cel socratic. Se observă însă că, spre deosebire de antropocentrismul socratic, în concepţia magistrului *Lyceului* finalismul nu e legitimat de interese umane, ci de raţiunea de-a fi a naturii; e intrinsec conceptului acesteia. Am spune că e un finalism obiectual, iar nu subiectivist. Ambele au caracterul unor supoziţii metafizice, dar la Socrate punctul de plecare e un iluzoriu antropocentrism, în timp ce la autorul *Istoriei animalelor* avem a face cu transfigurarea mitică a unei determinaţii reale: caracterul inexorabil al raporturilor de necesitate din natură. În linii mari, finalismul său e platonician; el „se află deja, integral, în *Timaios* (75 d)", cum spune Pierre Louis[9].

c. Unitate-ordine metafizică a naturii (în strânsă legătură cu vitalismul şi finalismul). Un echilibru, o regularitate, un sens prezidează fiecare eveniment, fiecare formă specifică, fiecare relaţie organică din lumea vie. Nu există hazard, nu există fapt organic neutru: „Natura nu face nimic în van"[10]. Caracterul ordinei e *perfecţia*. Totul e bun, raţional, înţelept, e aşa şi n-ar putea fi altfel: „tot ce e conform naturii e întotdeauna ordonat în chip impecabil"[11]. Consemnăm (dar nu neglijăm faptul că, după cum vom vedea, demistificată, dezabsolutizată, relaţia ce se afirmă va putea fi preţuită).

d. Caracterul divin. Angajează toate notele anterioare, dându-le particularitatea corespunzătoare. „Suflul vital" al Universului e „divin", susceptibil să-şi manifeste acest atribut în anumite „semne". Străvechiul, spune cu seriozitate filosoful nostru[12], ar fi unul din acestea... Profesiunea de credinţă culminează în afirmaţia asupra caracterului divin al vieţii[13].

[9] Pierre Louis, *Introduction*, la *Les parties des animaux*, Paris, „Belles Lettres", 1956, p.XIII.
[10] *Mersul animalelor*, VIII, 708 a.
[11] *Gen. anim.*, III, 10, 760 a.
[12] Vd. *Ist. anim.*, I, 11, 492 b.
[13] Vd. *Gen. anim.*, II, 1, 731 b.

Ne dăm seama, făcând inventarul acestor premise metafizice, cât de solidar se încrustează ontologia biologică a Stagiritului în sistemul său teoretic de ansamblu, cât de arbitrară apare operaţia acelor comentatori care inserează aici disocieri.

3. CHESTIUNI DE METODĂ

a. Observarea faptelor. Un enunţ pomenit adesea de către istoriografi sună: „Faptele nu sunt cunoscute în mod satisfăcător (e vorba în speţă de chestiunea felului în care are loc procesul generativ la albine — n.n. I.B.) şi, dacă vor fi vreodată, va trebui să ne încredem mai mult în fapte decât în raţionamente, iar în raţionamente doar în măsura în care concluziile lor se vor acorda cu faptele observate"[14]. Nici Bacon, două milenii mai târziu, nu va enunţa preeminenţa metodei observaţionale cu mult mai multă limpezime şi precizie.

Dar nu ni s-a spus oare altceva în cadrul expunerii metodologice cu care debutează tratatul despre *Organele animalelor* la I, 1, 639 a?[15].

Aici, ca şi în alte locuri, discrepanţa dintre enunţuri se explică prin faptul că, în fond, vechiul autor neglijează să ne atragă atenţia asupra faptului că are în vedere chestiuni diferite, în speţă câmpuri diferite ale cercetării. Concluziile de fapt — constituţii organice, raporturi între organe, funcţiile lor — trebuie sprijinite pe observaţii, pe constatări de fapt şi numai astfel. Dar procedura observaţională nu poate fi oarbă; ea presupune admiterea în prealabil a unor reguli metodologice. Până aici, aşadar, cele două recomandări, aparent contradictorii, se justifică amândouă sub raport ştiinţific. Dar oare vitalismul, finalismul, ordinea metafizică, impuse de Aristotel *a priori*, pot revendica vreo justificare ştiinţifică? Satisfac ele cerinţa „de a ne

[14] *Gen. anim.*, III, 10, 760 b.
[15] Vd. *supra* (p. 144), textul citat.

bizui, *înainte de orice*, pe observaţii"? Fireşte că nu. Să recunoaştem totuşi că zoologia aristotelică ne oferă un imens material de observaţii, că e de cele mai multe ori o veritabilă şcoală a personalităţii şi minuţiozităţii observaţionale.

Este locul să amintim însă faptul că în *Analitica secundă* fuseseră enunţate două principii ale cercetării, valabile în investigaţiile din oricare ştiinţă, aşadar şi celor din biologie. Acestea erau: procedura trecerii de la necunoscut la cunoscut şi desprinderea individualului din universal. Or, biologia este un domeniu în care aceste procedee se vădesc de importanţă restrânsă în raport cu metoda observaţională. Este vorba, mai complet de *funcţia* faptelor observate. Or, Aristotel e cel care descoperă „funcţionalitatea ca obiect esenţial de cercetare a organismelor", notează Nelly Tsouyopoulos, principiu care în biologia modernă ne conduce la Kant, unde întâlnim formularea unei teze similare. O teză care, în biologia modernă se va dovedi foarte rodnică[16].

b. Statornicirea cauzelor. De la fapte la împrejurări, de la acestea la statornicirea consecinţelor lor cauzale[17], iată drumul adesea recomandat de un cercetător ca Aristotel, care nu e niciodată simplu colecţionar de date. Cauza pe care o propune poate fi fantezistă, dar, neîndoielnic, metoda sa e şi aici metoda ştiinţei.

c. Clasificarea. Are la bază „statornicirea caracterelor distinctive [între specii, n.n .I.B.] şi a atributelor comune [membrilor aceloraşi specii, n.n. I.B.]"[18], spune textul printr-o formulare care azi, după milenii ni se pare banală, dar care a fost la vremea ei un act de mare izbândă logică. Platon socotise că tocmai meşteşugul stabilirii corecte a asemănărilor şi diferenţelor distinge pe adevăratul filosof.

Întru statornicirea cuvenitelor distincţii, autorul *Istoriei animalelor* cerea: α. să nu ne conducem după un singur caracter,

[16] N. Tsouyopoulos, *Wissenschaftstheoretische Strukturen der Aristotelischen und der Neuzeitlichen Biologie* (C.A., p.213).

[17] Vd. *Ist. anim.*, I, 7, 491 a.

[18] *Ibidem.*

ci după ansamblul caracterelor; β. să avem în vedere caractere ce exprimă „funcţii" şi „acţiuni", ca unele care definesc modul de viaţă. Se cere clasificatorului — regulile sunt în acest sens grăitoare — să ne conducă în operaţiunile sale după criterii subiective, deci arbitrare, cum procedează, spre pildă, Platon atunci când adoptă regula dihotomiei. Să ne ghidăm după realitatea obiectuală, dată de natură. E de la sine înţeles că acest excelent deziderat, aplicat atât de devreme, nu a putut să împiedice numeroase erori, observă Gomperz care enumeră regulile consemnate în rândurile de mai sus; „Aristotel ajunsese, aproape fără s-o ştie, la descoperirea şi proclamarea hotărâtă a principiilor clasificării *naturale*, care aveau să triumfe în mod definitiv în secolul XIX"[19]. El n-a fost primul clasificator în istoria greacă a biologiei, dar a mers mai departe decât oricare din predecesori pe drumul cunoaşterii sistematice şi adecvate a obiectului său. Se cuvine subliniat că tabloul aristotelic de clasificare a rămas în vigoare până la marea prefacere legată de numele lui Linné, adică până la finele secolului XVIII.

În acest punct, ordinea metafizică prejudicială din cugetarea vechiului filosof dobândeşte un revers care e „fizic", schiţat în spirit ştiinţific. Conceptul de unitate a lumii vii se instaurează, în acest plan, ca vast act de înţelegere a unora din notele fundamentale ale „dialecticii naturii": unitate a organismului săvârşită prin intermediul complexităţii lui; realitatea organismului după măsura activităţii sale; infinita diversitate a lumii vii dispusă într-un sistem de universale, congruent şi coerent. Noţiunea de ordine biologică, dincolo de supra-adăugirile metanaturale, nu mai e astfel o simplă sentinţă, ca la hippocratici, ci se arată a fi un concept elaborat, fundamentat, plin de conţinut. Biologia hippocratică se încheiase cu teza unităţii organismului (întemeiată pe diversitatea umorilor), asociată unităţii organism-mediu. Biologia aristotelică reia aceste reflexii, dar ridică tema unităţii pe un plan superior, ce

[19] Th. Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*, trad. A. Reymond, Lausanne-Paris, Alcan-Payot, vol. III, 1910, p. 164

include toată biosfera, plan de unitate susţinut dialectic de diversitatea de esenţe (forme-specii). Criticăm faptul că — recul faţă de hippocratism — relaţia e degradată prin vitalism şi finalism, dar nu pierdem din vedere împrejurarea că subiectul ce a suferit denaturarea e, de fapt, veritabila coerenţă, necesară, a naturii. În fine: înregistrând repetabilitatea, distingând constantele de accidente, încercând să diferenţieze necesitatea de hazard, făcând din aspiraţia către universale ierarhizate după criteriul extensiunii tot mai largi un instrument de comprehensiune biologică, clasificarea aristotelică pregăteşte terenul descoperirii a ceea ce urmaşii din altă epocă vor numi *legi* ale naturii vii.

4. PRINCIPALELE PROBLEME

a. Originea vieţii. E aproape un „loc comun" să se spună că teoria aristotelică asupra originii vieţii e una a „generaţiei spontanee"[20]. Dat fiind că prin acest termen se înţelege apariţia de la sine a unor organisme, din materii minerale sau materii organice în descompunere, *fără intervenţia altui factor*, aplicarea lui aristotelică e în mare măsură neîndreptăţită.

Iată un text concludent: „animalele şi plantele se formează în pământ şi apă, fiindcă există apă în pământ şi fiindcă există în apă un suflu (*pneuma*), iar acesta e pătruns de căldura psihică, aşa încât toate sunt într-un fel pline de suflet"[21]. Se mai admite putinţa apariţiei vieţii şi din materii putrede, ape stătătoare, nămol, nisip[22]. Aristotel invoca în sprijinul teoriei sale cazuri „văzute": apariţia spontană a unor insecte, ba chiar a unor ţipari[23]. Să nu ne înşelăm însă. Să nu omitem teza sa, cu caracter

[20] Vd. spre pildă, I.C. Părăianu, *Enciclopedia filosofică*, Ramuri, Craiova, (f.d.), p. 77, *Mic dicţionar filosofic*, Ed. Politică, 1973, p. 234.

[21] *Gen.anim.*, III, 11, 762 a.

[22] Vd. *Ist.anim.*, VI, 15, 569 a.

[23] *Ibidem*, V, 31, 556 a-b; VI, 15, 569 a, 570 a.

universal, potrivit căreia, întotdeauna sunt necesari *doi factori*, unul material şi altul extramaterial, sau „principiu vital (psihic)": „Partea de principiu psihic (*tès psyhikès arhès*") care, cuprins ori nu în *pneuma*, formează foetusul, îi imprimă mişcarea... Aşadar, există de o parte principiul (psihic), iar de altă parte hrana iniţială"[24]. Este drept că, în raport cu *Timaios*[25], unde Platon tratase tema apariţiei fiinţelor vii în spirit teologic, creaţionist, Aristotel procedează laicizant.

Teoria generaţiei spontane îndeplineşte, în variate momente ale istoriei biologiei, funcţii deosebite între ele, ba chiar opuse, conform locului pe care-l ocupă în conflictul concret-istoric, *dat*, între idei. În biologia secolului XIX, ea a jucat un rol sufocant, împiedicând formarea unei embriologii ştiinţifice. Succesul lui Pasteur, în celebra sa controversă cu spontanistul Pouchet, a marcat o cotitură stimulativă în mişcarea atât a ştiinţei biologice cât şi a filosofiei ştiinţifice. Dar în secolul IV î.e.n. când doctrina sufletului negenerat şi nemuritor, propagată de pythagorici şi mai ales de platonicieni, reprezintă o forţă redutabilă, discreditarea ei în numele oportunismului se cuvine a fi pozitiv apreciată de istoriograful ştiinţelor naturale. În măsura în care atinge spontanismul, această preţuire e meritată şi de aristotelism. Dar spontanism autentic constatăm în altă parte: în fizicalismul lui Anaximandru sau în acea pseudo-biochimie a lui Empedocle. Materialismul hippocratic, cu a sa teorie a umorilor, aparţine familiei de mentalităţi de care ţin şi spontaniştii. Deşi incomparabil mai savant decât cugetătorii la care se referă rândurile de mai sus, scolarhul *Lyceului* e, în tema noastră, mai departe decât ei de imperativele ştiinţei. Interpreţii ne dau cel mai adesea un aristotelism modernizat, la nivelul secolului XIX (un aristotelism „pouchetizat" în formă şi „pasteurizat" în conţinut!). E neglijat vitalismul său, mărturisit. E drept, „suflul vital" prezumat de Aristotel nu e „suflet", iar materia e apreciată de el ca indispensabil factor al generaţiunii — aceasta îl apropie de spontaniştii epocii — dar, fără „suflu"

[24] *Gen.anim.*, III, 11, 762 b.

[25] Vd. *Timaios*, 39 a — 40 a; 41 a sqq.

ea nu poate nimic. Spontanismul veritabil e monist, în timp ce teoria aristotelică asupra originii vieţii e dualistă. „Principiul vital" nu e, deliberat, decât o ipostază, destul de confuză, a conceptului de formă, cu statutul pe care i-l conferă metafizica duetului materie — formă. Interpreţii „materializanţi", ocolind vitalismul lui Aristotel, lasă astfel în umbră şi relaţia dintre vitalismul şi finalismul său: spre deosebire de *determinişti* ca Anaximandru şi Empedocle, Stagiritul, rezemat pe premisa sa teleologică, se putea dispensa de sarcina de a propune o soluţie problemei *cauzei* de apariţie a organismelor[26].

b. Originea omului. În acest caz, teza aristotelică se cuvine admirată cu mai puţine rezerve. În spiritul lui Anaximandru, dar fără îndoială în chip mult mai puţin simplist, mult mai erudit, se admite că omul este un animal din clasa mamiferelor cu sânge. Se relevă judicios asemănări de organe, de afecte, de sagacitate[27]. Încă un pas în numele înrudirii om — animal se face atunci când se afirmă că „între sufletul copilului [desigur în faza predianoetică - n.n.I.B.] şi sufletul animalului nu e nici o diferenţă"[28]. Această notaţie aristotelică presupune încă prezenţa „sufletului sensitiv", animalic, în embrionul uman, alături de cel raţional. Nu e oare de văzut aici preludiul îndepărtat al sentinţei haeckeliene asupra respectării de către ontogenie a filogeniei? Şi încă un pas, poate cel mai tulburător — căci se referă la locul concret ocupat de veriga *Homo* în lanţul speciilor — ne duce la enunţul admirabil: „unele animale au o natură intermediară între om şi patrupede, de pildă maimuţele, cynocefalii"[29]. Deci nu doar Haeckel, dar însuşi Darwin intră acum în câmpul asociaţiilor de idei pe care le impune Aristotel.

Prin aceasta, principiul continuităţii lumii vii triumfa, dialectic, faţă de acel moment de discontinuitate — specie umană — ce părea să constituie cea mai ostentativă negare a lui. Unitatea dialectică a sistemului naturii din cugetarea aristotelică

[26] Vd.Th. Gomperz, *op.cit.*, p. 191.

[27] *Ist.anim.*, VIII, 1, 588 a.

[28] *Ist.anim.*, VIII, 1, 588 b.

[29] *Ibidem*, II, 8, 502 a.

îşi încorpora, în virtutea punctului de vedere menţionat, *întreaga* pluralitate a lucrurilor, oricât de privilegiate ar fi fost. Însemnătatea antifideistă a tezei avea să se arate atât de mare, încât şi azi, în secolul XX, bisericilor le este imposibil să abandoneze lupta contra ei.

Firește, toate acestea — trebuie repetat, pentru că istoricii biologiei generale adesea o uită ori nu o ştiu — sunt în armonie cu ansamblul sistemului, potrivit căruia omul, şi numai el, participă la divinitate, în pofida „animalităţii lui", cel puţin prin intermediul lui νοῦς activ.

c. Coordonatele teoretice de bază ale sistemului lumii vii. α. *Conceptul de specie*, ca principiu al esenţei având drept atribute fixitatea, autonomia, primordialitatea faţă de corp, ereditatea şi masculinitatea. Notăm, înainte de a intra în examenul acestor determinaţii, că fără a fi descoperitorul conceptului de specie, Aristotel e primul care-l studiază în vederea determinării lui teoretice concrete. Pentru acest filosof al universalului, conceptul de faţă este nucleul construcţiei sale sistematice, ca unul ce e luat ca ipostază biologică fundamentală a principiului de universal.

E *principiu al esenţei*, în virtutea căreia o grupare de indivizi ce aparţin prin însuşiri *necesare* aceluiaşi *universal* se distinge de o altă grupare. E determinantul vitalităţii specifice al grupului dat, al activităţii, al reproducerii lui. E cauză primordială a fiecărui organism. Criteriile diferenţierii specifice propuse de vechiul biolog-filosof nu sunt şi cele ale biologiei moderne, dar faptul de-a fi cerut ştiinţei să statornicească atare criterii are o inestimabilă valoare istorică.

Fixitatea. Natura, ni se spune, „are în vedere ce anume se arată a fi optim pentru fiecare individ şi conservă esenţa lui specifică şi modul lui de-a fi conform sieşi"[30]. Fixismul, care, în istoria biologiei şi chiar a filosofiei, avea să devină la un moment dat o sursă a înţelegerii denaturate a tabloului lumii, opacizând procesualitatea acesteia şi dialectica naturii în genere, a constituit, dimpotrivă, în acel moment istoric, al *Lyceului*,

[30] *Mersul animalelor*, VIII, 708 a.

condiția *sine qua non* a ideii de tablou al lumii, implicând deci sistematizare și ordonare intrinsecă. Celei mai luminate minți de atunci i s-ar fi părut că totul — realitate și reflecție despre real — se prăbușește în haos și absurd dacă n-ar fi existat această evidență, la îndemâna oricui, cum că — nu-i așa? — „omul e cel ce zămislește pe om"?[31] Nimic mai straniu în istoria cunoașterii umane decât acele necesare dar false învățături empirice de școală, a căror negare — inadmisibilă în fapt, dar indispensabilă în „drept" — condiționează progresiunea științei și filosofiei!

Paradoxala convingere biologică a Stagiritului, potrivit căreia, cum consemnează frapant Tricot, „ființele nu devin decât ceea ce sunt"[32], va avea, cum se va vedea, un destin teoretic ce-și va pune pecetea pe întregul aristotelism.

Autonomia. Esențialitatea specifică nu ființează în funcție de un „altceva". Este un în-sine, dat, cu caracter primar, fără dispariție și fără a fi produs al dezvoltării[33] vreunui factor cazual antecedent.

Primordialitatea, în individ, a speciei față de trup, cauză a structurii acestuia și a întregii lui evoluții, din embrion și până la maturitate. Este specia, de astădată în ipostaza particularizantă de „suflet" a individului[34]; „materia devine natura unei ființe doar datorită sufletului", așa că „naturalistul trebuie să fie preocupat de suflet mai degrabă decât de materie"[35], spune autorul nostru, marcând atât teza primordialității speciei, cât și sarcina filosofică ce decurge de aici pentru omul de știință.

Ereditatea. În timp ce programul imperturbabil al maturizării individului este corolarul fixității în planul uneia și aceleiași generații, ereditatea este expresia aceluiași atribut în planul seriei generațiilor. Expresie și totodată mărturie a fixismului.

[31] *Org. anim.*, I, 1, 640 a.

[32] J. Tricot, *Introd., la Ist. anim.*, p.23.

[33] Vd. *Gen.anim.*, V, 1, 778 b.

[34] *Org. anim.*, I, 1, 641 a.

[35] *Ibidem*, I, 1, 641 a.

Chiar dacă anumite caractere ale părinţilor sunt absente la odraslele lor, ele reapar la nepoţi[36].

Masculinitatea. Principiul esenţei, al speciei este purtat în exclusivitate de către mascul[37]: „Deoarece cauza mişcării prime căreia îi aparţine *lògos*-ul şi *forma (eìdos)* ... este mai bună şi mai divină prin natura ei decât materia ... acolo unde e posibil ... masculul e separat de femelă, deoarece e mai bun şi mai divin, ca unul ce e principiu al mişcării în toate fiinţele născute, în timp ce femela îi slujeşte drept materie"[38]. Convingerea asupra acestui caracter care reduce ovulul la un rol pur pasiv este anterioară aristotelismului dar, după cum se observă, concordă strict cu teoria sa asupra formei-esenţă. Esenţa e prin excelenţă simplă, unitară. De neînchipuit să se afle în stare de disjuncţie, ruptă dihotomic într-o parte spermatică şi în alta ovulară. De neînchipuit ca „sufletul" *să se constituie*, ca produs al întâlnirii *fortuite* între nişte germeni şi să se instituie totuşi ca entitate fixă şi autonomă. Ceea ce e esenţial, invariabil, autonom, primordial şi ereditar nu poate fi astfel decât printr-o transmisie integrală de la ascendent la descendent, într-un singur germen. *Unul* care — chiar lăsând la o parte prezumţia ancestrală patri-arhală — era desemnat în chip „evident" ca atare de către fiziologia actului sexual: masculul!

β. *Conceptul de mediu ambiant material.* De neîndoielnică provenienţă hippocratică, învăţătura ce recunoaşte influenţa mediului e luată ca un complement al conceptului de specie. Aceasta din urmă, ca oricare esenţă, deşi invariabilă, se fenomenalizează într-o infinită varietate. Lumea e populată de multitudinea purtătoare de varietăţi. Se impune deci cercetarea originii acestei pluralităţi. Solul, interacţiunea cu celelalte fiinţe vii, dar mai ales condiţiile de climă[39], ca de pildă gradul de temperatură[40], iată factori cu caracter exclusiv material ce-şi spun cuvântul când se diferenţiază indivizii aceleiaşi specii şi

[36] Vd. de pildă, *Ist.anim.*, VII, 6, 586 a.
[37] *Gen.anim.*, II, 1, 732 a.
[38] *Ist.anim.*, VIII, 20, p. 573 sq.
[39] *Ibidem.*
[40] *Ibidem*, V, 17, 548 b.

chipul aceluiaşi individ în cursul vârstelor sale. Lecţia hippocratică se amplifică, conducând spre recunoaşterea, de mare interes dialectic, a interdependenţei dintre organism, înţeles ca activ, şi mediul său material, înţeles ca dinamic. În acestea observatorul e naturalist prin excelenţă: natura e cea care se află în câmpul său vizual; ea pare adesea să-i fie un preponderent factor explicativ.

γ. *„Scala naturae"*[41]. De la principiul speciei (cu „accidentele" ei), trecem la acela al relaţiilor între specii. Iese în întâmpinarea noastră descoperirea aristotelică cea mai de seamă, cea mai rodnică, demnă maximal de a purta nobilul atribut de ştiinţifică.

„Natura trece gradual de la entităţi inanimate la animate, aşa încât, datorită continuităţii, linia de demarcaţie e insensibilă ... Aşa, după cele inanimate, vin imediat plantele, ... regnul vegetal, în întregul lui, comparat cu entităţile abiotice, apare dotat cu viaţă, dar comparat cu animalele, apare inanimat. Trecerea de la vegetale la animale n-are caracter discontinuu ... Trecerea de la o specie la alta are loc întotdeauna prin diferenţe imperceptibile"[42].

De astă dată ordinea naturii ni se expune, nu în transfiguraţie speculativă, ci prin semnificaţia ei observaţional-„fizicală". Dar, subliniem, acest limbaj, al nostru, disjunge ceea ce în concepţia autorului antic e indistinct.

Să inventariem determinaţiile tabloului schiţat în textul de mai sus. Omogenitatea naturii include bioticul şi abioticul, aşa încât domină neomogenitatea lor calitativă. Continuitatea vitalului e supraordonată deosebirii calitative dintre vegetalitate şi animalitate. Discontinuitatea dintre specii există dar, graduală fiind, fără lacune, e practic imperceptibilă: fiecare specie „atinge" în două sensuri specii învecinate. Tabloul naturii vii se înfăţişează ca o *scară*: pe treptele „de jos" specii inferioare, pe cele „de sus" cele superioare; în ansamblu, o ierarhie de valori calitative.

Cu un asemenea tablou sub ochi, cugetarea biologică din alte veacuri va fi irezistibil determinată să cugete asupra putinţei ca

[41] Vd. Charles Singer, *Histoire de la biologie*, Paris, Payot, 1934, p. 57.
[42] *Ist. anim.*, VIII, 1, 588 b.

lumea biologică să fi evoluat, istoric, de la inferior la superior. De aici se va ajunge, prin Lamarck şi Darwin, la conceptul de transformism, care are o valoare egală biologică şi filosofică. Dar acei istorici ai biologiei, nu puţini, ce-i atribuie lui Aristotel apropierea de conceptul de evoluţie[43] sunt într-o anumită măsură pradă ai unui *qui pro quo*. Ei iau în sens diacronic ceea ce pentru biologul din Stagira avea o semnificaţie exclusiv sincronică. A gândi obiectul sub chipul unei scări, ale cărei trepte există aidoma dintotdeauna şi veşnic, e cu totul altceva decât a cugeta asupra constituirii treptate a scării. Nici un cuvânt nu ne permite să credem că autorul nostru ar fi luat în consideraţie putinţa trecerii unei specii în alta. Dimpotrivă, numeroasele enunţuri fixiste exclud o atare posibilitate. Am fi spus că Aristotel a fost un antievoluţionist, dacă şi-ar fi pus vreodată problema: evoluţie sau nonevoluţie. Dar nu şi-a pus-o! A făcut totuşi un lucru de valoare epocală pentru întreaga istorie a dialecticii: a unificat diversitatea aparent haotică a lumii *tocmai în acea structură* din care ulterior avea să se degajeze în mod necesar ştiinţa autentică a dinamicii ei, evoluţioniste şi transformiste.

δ. *Analogia şi corelaţia dintre organe şi dintre funcţiuni.* Viziunea sintetică, fundamentată pe analiza observaţională — e viziunea ştiinţei — coboară acum în interiorul structurii organismelor, descoperind aici relaţii care concretizează, susţin şi dau deci un plus de legitimare viziunii asupra „scării naturii". Ordinea organizată dintre specii nu e doar de domeniul similitudinii, ci şi de acela al înrudirii, ceea ce transpune semnificaţiile de „scară", de „continuitate de serie" în sfera anatomiei şi fiziologiei, a mecanismelor biologice, deci în sfera vieţii biologice din interiorul organismelor.

Se constată, ne spune textul, „înrudiri de forme"[44]: „aşa e cazul unghiei faţă de copită, a mâinii faţă de gheară, a solzilor faţă

[43] Ch. Singer: Vedem la Aristotel, „progresul ideii către ceea ce numim noi azi concepţia evoluţiei" (*op. cit.*, p. 56); Nicolae Botnariuc, în lucrarea sa întru totul remarcabilă, *Din istoria biologiei generale*, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1961, scrie despre concluziile aristotelice că „se apropie de formularea unei concepţii evoluţioniste integrale" (p. 25).

[44] *Ist. anim.*, IX, 40, 623 b.

de pene: căci ceea ce este pana la o pasăre este solzul la un peşte"[45]. E tocmai ce spuneam: există raporturi anatomice şi funcţionale de concordanţă, note comune de organizare la specii diferite. Sau, se mai observă că forma şi funcţia unui organ antrenează după sine constituţia *corelată* a formei şi funcţiei celorlalte organe ale individului în cauză: constatăm o dependenţă reciprocă a caracterelor, aşa încât „o particularitate proprie unui organ mărunt face să fiinţeze în întregul animal particularităţi considerabile în anasamblul naturii sale corporale"[46]. Spre pildă, rumegătoarele — constată vechiul observator — au dentiţia puţin dezvoltată, în corelaţie cu faptul că au un stomac foarte dezvoltat. Aristotel putea admite chiar modificări ce ar antrena după sine alte modificări corelate, dar, să nu uităm, nu la nivel esenţial, deci fără vătămare a invariabilităţii speciei. P. Brunet şi Aldo Mieli sunt de părere că asemenea idee angajează cugetarea pe drumul care o va duce către endocrinologia modernă[47]. Pentru noi, sensul aristotelic direct implicat, cel mai de seamă, este acela al plasticităţii componentelor anatomice, alt factor ce va favoriza descoperirea transformistă.

În mintea celui ce scria *Organele animalelor*, analogii şi corelaţii de genul celor pomenite mai sus putuseră avea rolul de-a fundamenta teza unităţii de plan a lumii vii; dacă au putut fi observate, aceasta se datoreşte probabil faptului că au intrat în raza vizuală a unuia ce credea în axioma echilibrului lăuntric, dat, al biosferei, în faptul că tot ce se întâmplă într-însa e „necesar şi benign". Oricum, tezele analogiei şi corelaţiei sunt pătrunse de simţ dialectic.

d. Iată, după părerea lui Nicolae Botnariuc, descoperiri aristotelice care aveau să deschidă drum darwinismului: lupta pentru existenţă (în adevăr, Stagiritul semnalează cazuri de animale care, trăind în acelaşi mediu şi folosind aceeaşi hrană, se bat pentru dobândirea ei), selecţia naturală (aşijderea, pieirea

[45] *Ist. anim.*, I, 1, 486 b.
[46] *Ibidem*, VIII, 2, 589 b.
[47] Ap. J. Tricot, *Histoire des animaux*, nr. 4, p. 499

unor indivizi prea puţin adaptaţi şi supravieţuirea celor mai bine dotaţi)[48]. Este, cu condiţia abandonării superstiţiei finalist-vitaliste, drumul ştiinţific de înţelegere a naturii. Darwin avea să spună: „Linné şi Cuvier au fost zeii mei, fiecare în felul său: dar, în raport cu bătrânul Aristotel, nu erau decât nişte învăţăcei".

e. În cugetarea biologică a filosofului stagirit acţionează pretutindeni linii de forţă care, la o abordare superficială, ni se par neacordate unele cu altele: propensiunea către factori naturali, către acceptarea raporturilor de determinism, de o parte, proclamaţii în favoarea unor postulate meta-naturale, constituente ale unei ordini primordiale finalist-teologice, de altă parte. Aparent ireconciliabile, toate acestea fiinţează în cugetarea lui Aristotel într-o comprehensiune integrantă, aproape deplin coerentă, fără fisuri ontologice năruitoare, în spiritul viziunii după care corpul viu individual poate fi admis drept *organism unitar* susţinut de dualitatea trup- „suflu vital".

Biologismul aristotelic, în comparaţie cu prestigioasa doctrină, imediat anterioară, dată de şcoala biologică din Cos, prezintă şi poziţii declinante şi paşi înainte. Apriorismul, teleologismul, atâta cât sunt, fac ca pe marele făgaş de gândire ştiinţifică greacă din secolul al IV-lea î.e.n. aristotelismul să rămână în urmă, lăsând hippocratismul să se situeze pe poziţii fruntaşe. Dacă însă conduita teoretică de ansamblu asigură hippocratismului o preeminenţă incontestabilă, în privinţa unor încheieri „la pagină", nu odată magistrul *Lyceului* este *el* purtător al progresului ştiinţei: prelucrarea mai determinată a viziunii dialectice despre structura unitară a organismului: conceptul de unitate a lumii, ca unitate ierarhizată şi, în plus, strălucit motivată. Descoperiri ce ne aduc până în preajma descifrării unor legi biologice fundamentale.

Mai relevant e însă faptul că, fără să neglijăm momentul filosofic din hippocratism şi nici speculaţiile mistificante ale aristotelismului, acesta rămâne, la considerabilă distanţă, cel

[48] Vd. N. Botnariuc, *op. cit.*,, p. 25.

mai de seamă simptom antic al angajării unei mari filosofii în ştiinţa empirică a naturii.

În opera de biolog a Stagiritului regăsim notele prin care definim stadiul *clasic* al mişcării raportului dintre filosofie şi ştiinţe, în istoria structurilor teoretice ale gândirii greceşti[49]. Vedem acum o ştiinţă — biologia animală, cu largi implicaţii de biologie generală — relevându-se prin contururi proprii, clar statornicite. Spre deosebire de valenţa de convergenţă a structurii anterioare, preclasică, (de *indistincţie* filosofie-ştiinţă), acum, în ansamblul reflecţiei, câmpul ştiinţei e delimitat. Se constată o *dedublare* epistemologică. Aceasta nu merge însă până la *separarea* de filosofie a ştiinţei, valenţă proprie structurii epistemice următoare, elenistică. Aristotel, în adevăr, deşi se apleacă asupra câmpului biologic cu minuţia maxim posibilă în timpul său, în ultimă instanţă aria dată e cercetată în spiritul sistemului său filosofic, spre a-i extinde fundamentele şi a-i confirma concluziile. Liniile de forţă, proclamate ca fiind cele mai relevante, ale cugetării biologice în cauză, nu se conturează în mod intrinsec acesteia, ci continuă să fie principiile metafizice ale sistemului filosofic în care e încrustat biologicul. Faptul cel mai semnificativ: comportarea teoretică pe care o schiţăm, deşi pare a fi rezultat al unei opţiuni, în fond nu este. Filosoful timpului e inapt deocamdată să accepte separarea, rezemat pe o supoziţie antedeliberativă, pe un aşa-zis „de-la-sine-înţeles"; o cercetare ce-ar pretinde autonomie faţă de filosofie, ar fi sortită eşecului. Această atitudine nu trebuie confundată cu o alta, din veacul nostru, când o ştiinţă se aliază unei filosofii ştiinţifice după ce s-a instituit în chip deplin autonom pe fundamente experimental-logice proprii, specifice. Deci nu în virtutea *incapacităţii* ei de a se separa (potrivit mentalităţii îngemănate cu teoria asupra filosofiei ca „ştiinţă a ştiinţelor"), ci printr-o receptivitate *deliberată*, încrezătoare în rodnicia conlucrării dintre ele.

[49] Vd. *supra*, p. 31 şi urm.

5. CUGETAREA BIOLOGICĂ, MATRICE DE PRIM-ORDIN A FILOSOFIEI ARISTOTELICE

a. Reluăm tema anunţată la începutul prezentului capitol. Distingem ordinea logică, sistematică, dată de Aristotel, potrivit actului deliberat care se încheie cu clasificarea ştiinţelor, de altă ordine, psihologică, angajând procesul subconştient conform căruia se desfăşoară meditaţia sa.

În primul plan, filosofia „primă", prin „principiile" şi consecinţele deduse din acestea, comandă întregul sistem şi, în chipul cel mai intim, câmpul celorlalte ştiinţe teoretice, în primul rând „fizica", ce include şi lumea biologică.

Celălalt plan priveşte doar pe istoriografi. Este pentru ei instructiv să descifreze *geneza* principiilor metafizice. După cum am arătat, Aristotel raportând origina descoperirii „principiilor" prime, chiar dacă nu a tuturor, la iniuiţie, trimetea el însuşi, în ultimă instanţă, la un câmp empiric, dar nu spunea nimic despre care câmp empiric era vorba şi nici nu apăruse preocupat cât de cât de chestiunea de-a şti în ce mod anume conduce facultatea intuitivă spre anumite note determinative ale principiilor, *acelea* şi altele.

La aceste întrebări vrem să răspundem. Atingând teza biologicului, afirmăm că, în timp ce, la Aristotel, în sfera meditaţiei sistematice, intenţionale, premisele filosofice sunt *ele* acelea ce primesc misiunea să comande cercetarea biologică, în sfera subjacentă, în adâncurile antedeliberative ale fiinţei sale reflexive, premisele filosofice ale întregului sistem prin contururile lor cele mai caracteristice în creuzete făurite cu largă preponderenţă de un observator al biosferei.

Vom semnala analogii ce nu pot lăsa pe nimeni indiferent. Firește, abstract vorbind, analogia dintre două construcţii conceptuale poate fi justificată prin oricare din cele două sensuri direcţionale posibile între ele. Datorăm un răspuns la întrebarea: de ce oare alegem sensul ce duce — firește, în mod decisiv, *dar nu exclusiv* — de la biologic la metafizic la ansamblul sistemului?

Meditaţia lui Platon, ca matematician, se îndreptase, îndeosebi către sfârşitul carierei sale, spre reconstruirea sistemului său sub inspiraţia teoriei numerelor. Aristotel nu e matematician, ci biolog. Atragerea lui de biologie are loc de timpuriu, încă în casa părintească. Pe de altă parte, anii cei mai de seamă ai creaţiei sale sunt ultimii doisprezece, cei ai *Lyceului*. Acesta este acum creuzetul său. Există şi „laboratorul"-*polis*, dar cel din *Lyceu* funcţionează în sensul propriu al termenului. Or, într-o vreme când nu există încă nici chimie, nici mineralogie, nici cercetare fizică, apreciabilă cât de cât, când observaţia „cerului" e o îndeletnicire mai mult romantică, *Lyceul* nu poate fi şi nu este decât laborator de biologie. Directorul său cugetase toată viaţa în spiritul formaţiei de biolog. Aici, în *Lyceu*, ultima turnare, cea definitivă, a conceptelor are loc în ambianţa intelectivă nemijlocit biologică, ca şi când s-ar folosi matriţele acesteia.

Deşi reflecţia asupra fiinţelor vii era, în ansamblul sistemului, considerată ca o parte a „fizicii", observăm însă că aria acesteia nu e uniformă. Într-un fel se mişcă gândul aristotelic când se apleacă asupra realităţii cosmice şi în alt fel în cadrul obiectului biologic. În sfera „fizicii", observaţia e nevoită să părăsească destul de repede aria lucrurilor familiare, palpabile, spre a se hazarda într-o lume îndepărtată, străină, unde certitudinea empirică dispare: planete, mişcări astrale, „cer". Dimpotrivă, sfera organismelor vii se află pe toată întinderea ei la egală distanţă empirică, peste tot deopotrivă observabilă şi speculabilă. Dacă, între ceea ce numea Aristotel *filosofie primă* şi *filosofie secundă*, este aproape imposibil de trasat o linie precisă de demarcaţie – în dauna filosofiei – când e vorba însă de biologie, contururile sunt nete, neechivoce. Desigur, un astru şi un cal sunt, şi unul şi altul, în natură, individuale concrete mobile. Observându-i poţi cădea în eroare şi într-un caz şi în celălalt. Dar nu e totuna să cugeţi despre mersul unei planete sau despre mersul animalului!

Sfera biologicului, familiară intuiţiei, se arată a fi un câmp propice constituirii unor matriţe teoretice. Cu atât mai mult, la un cugetător ce acordă un rol mai însemnat observaţiei, ce crede

în autenticitatea datului empiric şi se află ca atare deschis avantajelor psihologice pe care le oferă asimilarea acestuia.

Fără a fi reflectat asupra consecinţelor metaconştiente ale faptului, Aristotel îşi dă seama de condiţia privilegiată a câmpului biologic: în privinţa celor superioare şi eterne, „oricât ar fi ele de minunate şi divine, cunoştinţele noastre se vădesc a fi foarte restrânse. În privinţa lor observaţiile noastre dezvăluie extrem de puţine date sensibile spre a ni le face cunoscute. Dimpotrivă, referitor la cele muritoare, plante şi animale, avem mult mai multe mijloace de informare, căci trăim în mijlocul lor. Sunt mai aproape de natura noastră şi mai familiare"[50]. De aceea, atunci când, în cadrul „fizicii", face inventarul obiectului de cercetat, este evident că ordinea pe care o urmează e cea dată de gradul de empiricitate care, în cazul lumii vii, e cel mai mare: „Ne-am ocupat mai înainte de cauzele prime ale naturii şi de toate mişcările naturale, cum şi de ordinea stelelor ... de elementele corporale ... în fine de naştere şi distrugere în genere. Ne rămâne să luăm în considerare acea parte a cercetării pe care predecesorii noştri au numit-o *meteorologie* ... pentru ca mai apoi, potrivit metodei noastre, să vorbim despre animale şi plante..."[51]. „Potrivit metodei noastre", adică, neîndoielnic, potrivit metodei observaţionale.

Exemplele sale din câmpul reflecţiei filosofico-logice sunt luate cu largă precădere din lumea vie. Dar, frapant, ceea ce pare, la primul contact, a fi dat ca simplă *ilustrare* (biologică) se preschimbă insensibil în *legitimare*, trădând parcă sentimentul difuz al gânditorului că raportul constatat în biosferă ar constitui un model prim, un etalon universal valabil. Atunci când, în *Politica*, e atinsă tema socialităţii, se vrea demonstrată ca „evidentă" teza conform căreia „din natură, socialul («statutul») e primordial faţă de familie şi faţă de fiecare individ"[52]. Se

[50] *Org. anim.*, I, 5, 644 b – 645 a.
[51] *Meteorologice*, 338 a – 339 a.
[52] *Politica*, I, 1, 12, 1253 a 18–19. Aici şi mai jos, numerotarea cărţilor, capitolelor şi paragrafelor este aceea din ediţia română a *Politicii*, El. Bezdechi (Bucureşti, Cultura Naţională, 1924). O facem spre a uşura cititorului român consultarea contextului, deşi menţionata numerotare e departe de-a fi general admisă. Numerele de „pagină" şi de rând nu există în ediţia română. În privinţa traducerii, versiunea Bezdechi e utilizată doar în măsura în care, prea liberă fiind, nu alterează semnificaţiile originare.

invocă în acest scop cunoscuta axiomă primordial față de individ, știut fiind că individul nu-și este suficient, ci este, față de stat, întocmai ca partea în raport cu întregul"[53]. Dar de unde oare certitudinea asupra preeminenței statului și a semnificației acestuia din urmă relativ la parte? E indicată în continuarea gândului, fără *distinguo*, fără nuanțe — la acest *sacerdot al nuanțării* — o evidență biologică, presupunându-se că, biologică fiind, ar avea *ipso facto*, o valoare de evidență universală: „întregul trebuie să fie primordial față de părți: suprimându-se corpul, nu va mai fi picior sau mână, ci doar cu numele, așa cum putea numi mână, o mână de piatră: căci lucrurile sunt definite prin funcția lor și prin capacitatea lor de-a o îndeplini"[54]. Ultima propoziție susține și ea teza noastră. Noțiunile de „funcție" și de „capacitate de a îndeplini o funcție" sunt prin excelență noțiuni ale câmpului biologic, dar sunt date într-o sentință voită a avea valabilitate universală.

Sistemul aristotelic nu e nicidecum liber de intruși preconcepuți, instituiți speculativ, străini de experiență. Dar, pe parcursul paginilor sale, momentul observațional (și, la bază, cel din câmpul biologic) este proclamat cu o căldură egală aceleia cu care în alte locuri sunt glorificate axiomele metafizicii.

E însă departe de noi intenția de a reduce la modelul biologic imensul inventar al reflecției metafizice — sau de alt ordin — a lui Aristotel. Din matrițe biologice ies piese mentale care se modelează mai apoi conform unor variate destinații, în vederea unor construcții în care nu mai recunoaștem nimic din modelul prim. Geniul se poate naște din părinți cu desăvârșire lipsiți de strălucire.

Acordăm atenție momentului biologic din geneza aristotelismului din mai multe motive. Cel *hermeneutic* e o reiterare în virtutea căreia se vor desluși mai bine, atât sensul intim al unor concepte și sentințe, cât și relațiile dintre ele. Însăși semnificația ansamblului demersului teoretic ce ne preocupă, câteodată enigmatică, va putea fi pusă astfel într-o mai bună lumină

[53] *Politica*, I, 1, 12, 1253 a, 26–28.

[54] *Ibidem*, 1253 a, 19–22.

comprehensivă. Motiv *teoretic*: împotriva opiniilor care atribuie lui Aristotel ca atribut de frunte pe cel de teolog, se va impune, credem, o mai potrivită evaluare a ştiinţificului din sistemul său. Este o problemă a raportului dintre filosofia aristotelică şi filosofia pe care o numim ştiinţifică*. Este mai concret pusă în prim-plan şi în mod promiţător chestiunea raportului dintre filosofia *Lyceului*, atât de înrâuritoare asupra întregii filosofii şi culturi europene ulterioare — şi nu numai europene — de o parte şi, de altă parte, activitatea elinilor din acel secol în domeniul cercetării materiale, concrete.

Să vedem deci cum se întemeiază ipoteza menţionată.

b. Concepte şi relaţii ontologice fundamentale. α. Formă-materie. Conceptul de *eìdos* (formă, cu semnificaţie de esenţă) se oferise Stagiritului în cadrul filosofiei Academiei. Preluându-l, Aristotel îl regândeşte însă în spiritul propriului său angajament filosofic. Astfel, notele determinative, adineaori enumerate, ale conceptului de *specie* se traduc în determinaţii ale conceptului de formă: esenţialitate (universalul), fixitate (devenită invariabilitate a formei), autonomie (sau caracter originar al formei), primordialitate faţă de individ (determinare *formală* a substanţei), ereditate (conservarea identităţii formei în seria trecerilor de la privaţiune la formă). După cum indivizii unei specii sunt o masă (materie) de corpuri, unite prin principiul comun al speciei, tot astfel substanţele similare sunt materie, în unitate cu principiul formal comun. Analogia şi corelaţia dintre organe şi funcţiuni oferea un punct de reazăm gândului care construia conceptul de formă, aşa încât principiul formei să rămână identic cu sine, indiferent de tipul de indivizi pe care formele îl determină; principiu care să poată deci funcţiona — în numele coerenţei şi al echilibrului, intrinsece formei — ca unic principiu de esenţă pentru orice serie de obiecte, fie naturale, fie de ordinul lui „tèhne". Dintre determinaţiile speciei, cea mai interesantă este cea a masculinităţii. Dat fiind, cum am spus, că sperma este presupusă „a avea doar ea puterea" de a *forma*,

* Am arătat în altă parte sensul în care putem vorbi de o „filosofie ştiinţifică", fără să adoptăm însă teza conform căreia filosofia ar fi o ştiinţă.

acţionând asupra ovulului care dă *materia*, înţelegem mai bine teoria potrivit căreia doar forma este *activă*, iar materia, *pasivă*. Enunţuri metafizice, al căror sens pare anevoie de surprins la primul demers intelectual, devin foarte expresive dacă ne adresăm modelului lor biologic. Normativul raporturilor dintre formă şi materie — principiile „formă" şi „materie" au existenţă autonomă, independentă; nu există materie fără formă; nu există formă fără materie; forma e în sine anterioară materiei proxime — se clarifică prin tezele biologice a căror expresie este: specia şi corporalitatea sunt entităţi a căror existenţă nu depinde una de alta; nu există nici un corp care să nu aparţină unei specii; nu există specie „neîncorporată"; specia e autonomă şi primordială faţă de oricare din indivizii care-i aparţin.

Teza necomunicării genurilor la care, contra lui Platon, discipolul acestuia ţine atât de mult, este decalcul propoziţiei biologice prin care se constată independenţa reciprocă a speciilor. În lumina conceptului de specie biologică, dobândesc un spor de claritate enunţurile conform cărora forma este energie, e autodinamică, e forţă activă care, substanţializându-se, purcede către împlinirea ei totală.

β. *Potenţă-act.* dacă, la prima vedere, teza „actul precede potenţa" pare contradictorie, descumpănirea încetează de îndată ce e luată drept generalizare a constatării conform căreia embrionul se dezvoltă potrivit determinantelor speciei care „fireşte", sunt date integral în gametul părintesc, deci în germen.

P. Kucharski arată că însuşi termenul de potenţă *dỳnamis*-δύναμις este împrumutat din lumea biologică, prin intermediul lui Anaxagora, însemnând iniţial însuşirea seminţei de a defini o *anumită* formă de energie prin excluderea celorlalte[35].

În privinţa celui de-al doilea termen, actul, acţiunea, *entelèheia* — εντελέχεια: el pare inspirat de faptul că viaţa este o

[35] P. Kucharski, *Anaxagore et les idées biologiques de son temps*, în „Revue philosophique de la France...", nr. 2, 1974, p. 163.

mişcare orientată potrivit modalităţii finale, după cum observă şi Ch. Singer, care adaugă că, desigur, tocmai de aici a pornit Stagiritul spre a desemna „activitatea lăuntrică corespunzătoare unui scop, ca principiu director al unui organism"[56] şi, precizăm, al oricărei mişcări a formei.

γ. *Teoria celor patru cauze.* De unde oare justificarea schemei cvadripartite şi de unde rezerva aristotelică, bine cunoscută, după care, la drept vorbind, există doar două cauze, ce le includ pe toate, materia şi forma? Să considerăm lumea vie: corporalitatea fiind cauza materială, determinantul specific din spermă cauza formală, fecundarea se arată a fi cauza eficientă, iar perpetuarea speciei, având ca instrument *libido*-ul, este ca o prefigurare a cauzei finale în genere. Dar „la drept vorbind", există oare în lume în mod real altceva decât două „cauze", anume femela şi masculul?

Cauza finală e un principiu ontologic de prim-ordin în aristotelism. Într-însa se sublimează *funcţional* oricare cauză. Dacă vorbim de patru cauze ori de două, nu trebuie să uităm că avem de-a face cu o singură funcţie cauzală, a cărei aparatură e cvadruplă. Ne-o spune conceptul de *organism*: „ansamblul corpului a fost construit în vederea unei anumite funcţii"[57].

δ. *Sistem cosmic.* Viaţa este de ordinul „Binelui" şi al „Divinului". În pasajul de la II, 1, 732*a* din *Geneza animalelor*, reprodus de noi mai sus[58], este vorba de „cauza mişcării prime"; care e de ordinul *lògos*-ului (ca raţiune de-a fi a lumii), de *formă în genere* care este „mai bună şi mai divină" decât materia în genere, afirmându-se în acelaşi timp identitatea mascul-formă-mişcare şi identitatea femelă-materie.

Evident, semnificaţiile nu mai sunt acum exclusiv biologice, ci general ontologice. De la natura vie, cugetarea e transmutată în sfera ansamblului real ce constituie obiectul „fizicii", în sensul cel mai larg.

[56] Ch. Singer, *op. cit.*, p. 423.

[57] *Org. anim.*, I, 5, 645 b.

[58] Vd. *supra*, p. 157.

Natura vie se organizează în virtutea „caracterelor distinctive şi a atributelor comune"[59], altfel spus, în clase de indivizi purtători de specie. Aceeaşi consideraţie, transpusă din planul biologic în cel ontic general, ne indică existentul ca ansamblu de clase, de substanţe purtătoare de forme. Specia a devenit *universalul*, conceptul celular al sistemului aristotelic. Dar Tot-ul cosmic e dinamic. Echivalenţa sistemului acestuia, finalitate-fizicalitate, îşi are algoritmul, prin mijlocirea diadei materie-formă, în cuplul masculinitate-feminitate. Mecanismul materiei cosmice („materie primară"), simplă potenţă, pură pasivitate, face cu neputinţă trecerea ei autonomă în acel Tot care e existentul-lucruri. Materia e străină de *sens*. Dar acesta din urmă e conţinut în totalul *entelèheielor*, dat de activitatea ansamblului forţelor-forme (în acest sens, „vitale"), ce culminează teleologic în Forţa vitală-formă pură (Dumnezeu). Aceasta, în chip analog, să spunem, după cum „materia ovulară" ca atare devine o lume de indivizi „specificaţi" prin „forţa vie spermatică", luată ca atare. Nu există un suflet al lumii, dar există în Univers, luat ca tot, o funcţie activantă şi finalizantă, alcătuită din multitudinea formelor. Vitalismul şi finalismul Universului sunt dilatări la dimensiuni cosmice ale vitalismului şi finalismului în virtutea cărora specia biologică *îşi împlineşte propria entelehеie*. Dacă ontologia a prezumat un agregat unitar al tuturor formelor realului (obiecte, fie biologice, fie nebiologice), putinţa acestuia avea un temei în „scara naturii" care se ridică fără discontinuitate de la abiotic la biotic. Dumnezeu aristotelic, aparent greu asimilabil fizicalismului său, se lasă acum întrevăzut — şi oarecum demitizat — ca un gen de determinaţie pură, „de specie", a Universului, concentrat suprem al semnificaţiei organice de specie, *entelehеia* „întru specie", a Universului. Un text este revelator. Filosoful nostru, pledând teza asupra masculinităţii ca „principiu material", invocă ceea ce i se pare a fi o idee comună: oare pământul nu e

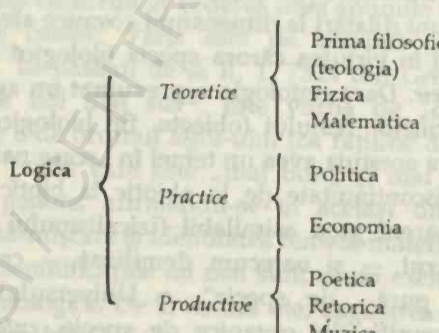
[59] *Ist.anim.*, I, 7, 491 a.

privit ca femel, iar cerul ca mascul? „În cosmologie, de asemenea, se vorbeşte despre natura pământului ca despre ceva femel, fiind numit mamă, în timp ce se atribuie cerului şi soarelui şi celorlalte de acelaşi fel, denumirea de generator, sau tată"[60].

Într-o supremă modelare, ajungem la un gen de tablou de corespondenţe conform căruia, în linii mari, punctele nodale ale sistemului aristotelic ar fi: *masculinitate-feminitate* → *formă-materie* → *Dumnezeu** („cer") — *lume fizică* (ansamblu ce constituie obiectul „fizicii"). Cum însă, se ştie, un lucru se defineşte prin esenţa lui, iar în cadrul naturii, esenţa este dată de masculinitate, care este forţă activă, de formă, adică de energie cvalifiantă, înţelegem de ce, în ultimă instanţă, prin „natură" Aristotel înţelege „forţa activă stimulată de rosturi finale"[61], de ce, cu alte cuvinte, accentul definiţiei ei nu cade pe materie, ci pe forma ei activă, tot una cu vitalitatea.

c. Clasificarea cunoştinţelor. Iată paralelismul dintre două clasificări: cea mai cuprinzătoare, aceea a „ştiinţelor" şi aceea a fiinţelor vii.

Ştiinţe

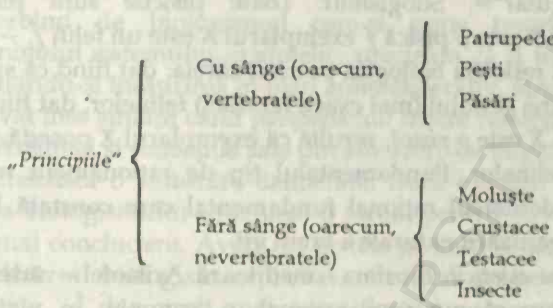


[60] *Gen. anim.*, I, 2, 71 a.

* Reamintim modul în care se vorbeşte despre Dumnezeu: „prim mişcător" (*Metafizica*, XII, 7, 1072 b): „noţiunile de viaţă şi de veac nesfârşit şi veşnic sunt atribute inerente lui Dumnezeu, căci *la* aceasta se reduce în definitiv divinitatea" (*Ibidem*).

[61] Vd. *Gen. anim.*, I, 2, 717 a.

Ființe



Pe parcursul vastului sistem aristotelic, întâlnim ritmic câmpuri *clasificate*: conceptele filosofice, silogismele, științele, animalele, formele de guvernare etc. Or, singura dintre toate, clasificarea animalelor viza un obiect empiric și era deci în măsură maximă susceptibilă a fi funcționat, în mintea cugetătorului biolog-filosof, ca model atât teoretic cât și practic. Putea să formeze convingerea asupra faptului că, prin intermediul unei clasificări „obiectuale", se poate străbate până la surprinderea ordinei intrinsece, proprii oricărui obiect asupra căruia se apleacă cercetarea, ordine la care năzuiește să ajungă fiecare cercetător. Putea așadar *inspira criteriile* și *normele* logice ale oricărei clasificări.

d. *În sfera gnoseologicului.* Inventarul empiric al obiectului material „poartă", în stare potențială, forma acestuia din urmă către intelect, unde, în cele din urmă, se obține forma *in actu*, așa după cum gametul masculin poartă specia *in potentia* către viitorul embrion în care forma-specie se va actualiza.

e. *În sfera logicului.* Iată o observație a lui Henri Lefebvre, referitoare la biologismul orientării lui Aristotel: „Logica formală lucrează cu genuri și specii [fiecare specie intră într-un gen mai larg]"; în mod reciproc, caracterele speciei „se deduc" din cele ale genului atunci când îl cunoaștem. „Raționamentul

silogistic merge de la gen la specie, de la universal la particular şi la singular"[62]. Silogismul: Toate pisicile sunt feline/ Exemplarul X este o pisică / exemplarul X este un felin / — este calcat după reflecţia biologică potrivit căreia: dat fiind că specia *pisică* aparţine genului (mai exact, familiei) felinelor, dat fiind că exemplarul X este *o pisică*, rezultă că exemplarul X posedă toate însuşirile felinelor. Fundamentalul tip de raţionament reproduce deci demersul raţional fundamental care constată liniamentele organizării naturale a lumii vii.

f. *În sfera esteticii.* Biosfera — meditează Aristotel — vădeşte o ordine riguroasă, un sens raţional, o armonie. În viziunea clasică, acestea sunt note determinative ale frumosului. Lumea vie este deci „de la natură" frumoasă. Când esteticianul cugetă asupra frumosului artistic, adoptă ca pe o evidenţă teza caracterului *natural* al acestuia, teză de bază în estetica autorului *Poeticii*.

Mai departe, acesta se angajează în tema producerii operei de artă conform spiritului în care cugetă asupra zămislirii unei odrasle vii. Există, firește, în produsul artei încărcătura emoţional-estetică „provenită din sufletul artistului", dar altminteri „cu lucrurile a căror producere este datorată artei, se întâmplă acelaşi lucru ca şi cu cele ce sunt produse pe cale naturală. Într-adevăr, artistul dă naştere operei sale, aşa cum sămânţa dă naştere la lucrul viu"[63]. În ambele cazuri, o formă (depozitată, fie în conştiinţa artistului, fie în gametul masculin) este transmisă unei materii (a viitoarei opere, ori a ovulului); în ambele, o forţă creatoare trece în *entelèheia*, generând un individual (opera de artă ori progenitura). Gilbert şi Kuhn observă că „modul lui Aristotel de a aborda arta este acela al unui biolog"[64].

[62] Henri Lefebvre, *Descartes*, Paris, Hier et Aujourd'hui, 1974, pp. 60–61.

[63] *Metafizica*, VII, 9, 1034 a (am inversat, în citatul reprodus, ordinea termenilor între care se face comparaţia).

[64] K.F. Gilbert şi H. Kuhn, *Istoria esteticii*, trad. S. Mărculescu, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1972, p. 77.

*

Vorbind de biologismul care-şi pune pecetea asupra ansamblului sistemului aristotelic, precizăm că îl înţelegem ca exercitându-şi înrâurirea în plan antedeliberativ, structural. Am observat însă situaţii când paralelismul dintre reflecţia biologică a lui Aristotel şi reflecţiile sale din alte sfere de cugetare pare să mărturisească o alăturare deliberată. Dacă emitem totuşi teza asupra biologismului *structural*, o facem pentru că acesta ni se pare mai concludent. Avem, în textele pe care le-am examinat, câteodată un biologism explicitat — uneori poate din motive didactice — dar mult mai semnificativă este propensiunea biologizantă nemărturisită, care incită meditaţia filosofului nostru atunci când păşeşte spre eboşa ansamblului sistemului.

Se cuvine reiterat faptul că matricea biologică se află în relaţie cu restul cugetării aristotelice prin ansamblul fondului ei, fie acesta autentic ştiinţific ori neautentic. Aşa, vitalismul filosofului stagirit îşi are şi el originea în biologia sa, dar rămâne inconform exigenţelor ştiinţei. Fixismul biologic, la rândul său, model al determinaţiilor de autonomie şi imuabilitate al formei în raport cu materia devine un punct de sprijin al unor convingeri neadecvate.

O chestiune: oare, invederând funcţia biologizantă, reducem chestiunea genezei aristotelismului la o problemă pur gnoseologică, excluzând alte determinante? Nu, căci remarca asupra matricei biologice are în vedere o suită ce evoluează în interiorul sistemului, lăsând deschisă chestiunea condiţionantelor de ordin extrinsec care se referă la modalitatea de instituire a însuşi sistemului.

În sfârşit: cum concepea Aristotel biologicul? Am spus că îl considera într-un chip simplificat, crezând — fără a uita vitalismul — că ar consta în raporturi fizico-mecanice. Spre pildă, el credea că înţelege fiziologia organismelor, dacă pune în joc căldura şi mişcarea, observă Michel Roussel[65].

[65] Michel Roussel, *Physique et biologie dans la „Génération des animaux" d'Aristote*, în „Revue des études grecques", 440–441/1980, p. 42 şi urm.

VIII. FILOSOFIA OMULUI

1. FILOSOFIA „UMANĂ"

În sistemul aristotelic, conştiinţa asupra câmpului, net delimitat, al unei filosofii având ca obiect distinct cele omeneşti, s-a conturat în chip mult mai precis decât în platonism, unde *întreaga* filosofie tindea să se transsubstanţieze într-o axiologie (prin definiţie, umană).

Conştiinţa diferenţierii a impus găsirea unei denumiri aparte: *tà antròpeia filosofia* – τὰ ανθρώπεία φιλοσοφία[1], adică „filosofia umană".

În limbaj aristotelic, am avea astfel de-a face cu sfera ştiinţelor practice şi parţial cu cea a ştiinţelor „productive". Din punct de vedere modern această determinare nu e suficientă spre a releva configuraţia discursului aristotelic în tema de acum. Ceea ce spune un filosof autentic într-un text nu coincide întotdeauna cu ceea ce textul respectiv spune cititorului; mai ales când acesta din urmă aparţine altui veac. Pentru Aristotel obiectul numitei discipline ar consta în „cunoaşterea celei mai bune guvernări, a celor mai bune instituţii, legi şi obiceiuri"[2]. Observând şi practica sa teoretică, presupunem că, în câmpul „filosofiei umane", el avea în vedere ca discipline *distincte*, „politica", etica, poetica, retorica, poate şi o „ştiinţă economică" şi cam atât. Cugetarea modernă distinge însă în textul şi subtextul aristotelic o cuprindere mai vastă, analogă cu aproape tot ceea ce includem noi astăzi în domeniul numit al „ştiinţelor sociale". Scrutând textele după criterii sistematice de care acel

[1] *Etica Nicomahica*, X, 10, 1181 b; unii comentatori se îndoiesc de paternitatea aristotelică a termenului. Nu vedem de ce trebuie să aparţină mai degrabă unui epigon.
[2] *Ibidem.*

secol îndepărtat era străin, mai descoperim, dincolo de intenţiile şi programele prescrise de autorul lor, o filosofie a omului, o filosofie a societăţii lor, o filosofie a limbii şi nu numai atât. Ele sunt decantate datorită sondajelor de tip modern în textele de „politică" şi etică — neconturându-se *ca atare*, nicăieri la Aristotel.

În raport cu aria disciplinelor filosofice parcurse în expunerile anterioare, câmpul în care ne angajăm acum are deci o configuraţie schimbată, ceea ce impune un alt mod de apropiere.

În cazurile de dinainte, cu nesemnificative excepţii, planul aristotelic al clasificării disciplinelor a fost păstrat; am urmat, în genere, schemele aristotelice de configurare internă a domeniilor de cercetare, problematica propusă de gânditor. Nu ne-am fi îngăduit iniţiative în ce priveşte ierarhizarea raporturilor dintre teme, decât cu timiditate şi fără certitudinea de a nu fi denaturat cumva astfel intenţia care le-a prezidat.

În cazul „filosofiei sociale", extragem tematici şi le redăm după criterii de programare ce ne aparţin în exclusivitate, fie că elementele ei există în texte în mod invizibil, fie că sunt implicate în anumite filosofeme, fie că, nici măcar bănuite de vechiul autor, prind contur doar sub reflectorul dobândirilor filosofice ale secolului nostru. Gânduri vechi, cu tezaure ascunse care, datorită virtuţilor şi revendicărilor altor veacuri, ies din pasivitate şi devin producătoare de sens.

2. O PROBLEMATICĂ A OMULUI

a. CONCEPTUL DE ESENŢĂ UMANĂ*

Punctul de plecare al cugetării aristotelice în sfera antropologiei filosofice e un concept de *esenţă umană* a cărui modalitate intrinsecă de instituire începe prin a fi platoniciană: un *în-sine*, abstract, nedevenit, care, în condiţia ipoteticei lui fiinţări

* O lucrare aristotelică azi pierdută, pomenită de Hesychius, a purtat titlul: *Perì anthrṑpu phýseos* – περὶ ἀνθρώπου φύσεως (Despre natura umană).

depline, este imuabil. E pretutindeni presupus de Aristotel, dar niciodată expus, aşa că delimitarea lui rămâne vagă, flotantă. Ce este acel *antropicòs*[3] – ἀνθρωπικός – acel „omenesc" de care ne vorbeşte textul, nu ni se spune pe temeiul unei definiţii. Totuşi textele operează cu acest concept ca şi când semnificaţia lui ar fi strict precizată.

Ca pretutindeni însă unde Ideea platoniciană se preschimbă în Formă aristotelică, avem de-a face şi de astădată cu o entitate cu caracter *imanent*: există doar în şi prin acea substanţă care este individul uman. Drept corolar, actualizarea deplină, teoretic cel puţin, are loc, nu în altă sferă decât în aceea a existenţei umane terestre, materiale, independent de chestiunea ce priveşte modalităţile şi quantumurile actualizării.

Rezultă de aici, în virtutea unităţii esenţă-individ, că – tot prin contrast cu soluţia platoniciană – omul aristotelic se afirmă prin condiţia de unitate „suflet" – corp („sufletul", cum ştim, dispare o dată cu trupul) şi inteligibil – sensibil. Un suflet ce nu condamnă corpul, o raţiune care deşi comandă, nu neglijează revendicările legitime ale simţurilor. Acesta este fundamentul antropologic de care vor ţine seama atât filosofia socială a lui Aristotel cât şi celelalte discipline sociale ale sale.

Vreme de peste două milenii, cugetarea europeană în sfera antropologiei filosofice nu va depăşi în esenţă, conceptul aristotelic de natură umană. Chiar cei mai realişti dintre cugetătorii occidentali, beneficiari ai modului revoluţionar în care avea să gândească „natura omului" umanismul renascentist şi mai apoi iluminismul, vor rămâne, aici, prizonieri ai instituirii aristotelice, acceptată tacit ca un postulat, destul de imprecis conturat spre a fi mânuit în variate chipuri şi destul de flotant ca să spună fiecăruia altceva. Incluzând şi antropologia lui Feuerbach, aşa cum a fost gândită „esenţa omului" până în secolul XIX.

Totuşi, chiar aşa fiind, noţiunea aristotelică, pe cât se lasă „dezghiocată" din texte, prezintă câteva determinaţii neîndoiel-

[3] *Etică Nicomahică*, VIII, 2, 1155b.

nice. Mai mult, deşi aflat la startul drumului întemeierii ei teoretice, ne oferă certe şi perene valenţe ştiinţifice.

„Omul se naşte având ca arme fireşti inteligenţa *phrònesis* - φρόνησις şi virtutea"[4].

Omul, „singur el are sentimentul binelui şi răului, al dreptului şi nedreptului şi al celorlalte de acest fel"[5].

„Prin însăşi natura lui, omul este o fiinţă socială — ἐπειδὴ φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος"[6].

Atributul societăţii este intrinsec omului. Rezultă — altfel decât ne-ar sugera expresia *„zòon politicòn"* — că e vorba de un atribut înnăscut în om, dat lui chiar înainte de constituirea *„pòlis"*-ului, având aşadar un sens primar *biologic, antropologic*, iar nu unul ce-ar lua fiinţă *în pòlis*. E o trăsătură generală a omului, fie el ori nu, grec. O trăsătură pe care *pòlis*-ul o poate ridica la nivelul cel mai înalt. Etica şi politica sunt dedicate în ultima instanţă Omului, nu *pòlis*-ului[7].

Teoria aristotelică — spre deosebire de platonism — e puţin propice construirii unei autentice filosofii a spiritului, crede Const. Noica. „Nemişcarea, gata făcutul, gânditul definesc în cele din urmă realismul aristotelic", notează autorul român, realism ce înstrăinează pe om de orice „dramă a cunoaşterii", căci e văzut ca „sigur pe sine, încrezător în adevăruri, aproape automatizat". Aristotelismul este „o pierdere a spiritului în lume", iar „viaţa spirituală stă sub aceeaşi condamnare"[8]. Credem însă că justa apreciere a lui Noica ar trebui să nu omită un text din *De partibus animalium* (IV, 10, 687 a) asupra căruia ne atrage atenţia Franz Leo Beeretz[9], text ce constată că omul a

[4] *Politica*, I,1, 13, 1253 a 34.

[5] *Ibidem*, I, 1, II, 1253 a 15–16.

[6] *Etica Nicomahica*, I, 7, 1097 b; vd. *Politica*, I, 1, 9, 1253 a, 2, unde întâlnim celebra expresie: omul ca πολιτικὸν ζῷον *politicòn zòon*, „fiinţă socială".

[7] Vd. în temă, Wolfgang Kullmann, *Der Mensch als Politisches Lebewesen bei Aristoteles*, în „Hermes", 4, 1980, Bd. 108, p. 426 şi urm.

[8] Constantin Noica, *Schiţă pentru istoria lui Cum e cu putinţă ceva nou*, Bucureşti, 1946, p. 119.

[9] Franz Leo Beeretz, *Aristoteles*, De partibus animalium, IV, 10, 687 a (C.A., p. 19).

dobândit mâini, dat fiind că este cea mai raţională dintre fiinţe". Evident, nu e vorba de vreo evoluţie a omului, temă străină lui Aristotel, ci de subordonarea fiinţei lui materiale celei spiritual-morale. În ce ne priveşte, considerăm enunţul aristotelic ca avându-şi definită importanţa prin contrastul ce-l învederează faţă de fizicaliştii Anaxagora şi Democrit, care vorbiseră de primordialitatea mâinii, desigur în raport cu activitatea intelectual-morală.

Umanul, în „esenţa" sa, ar fi aşadar determinat prin raţionalitate, prin simţ al binelui şi al dreptăţii, prin socialitate. Se adaugă şi simţământul frumosului dar, cum observă Verdenius, între această notă şi aspiraţia către Bine (am adăuga: toate celelalte valori consemnate mai sus) există o diferenţă: în timp ce simţul frumosului se afirmă în prezenţa lucrurilor frumoase datorită simpatiei imediate pe care o inspiră, în cazul Binelui e vorba de un criteriu „natural", universal, care e de ordinul raţiunii[10].

Se pare, aşa cum rezultă din spiritul cărţii a II-a a *Politicii*, că simţul proprietăţii, ca şi acela al familiei sunt considerate a aparţine şi ele autenticei esenţe a omului, sau ar fi, în orice caz, condiţii indispensabile deplinei afirmări a acesteia. În privinţa socialităţii, ea era luată, desigur, drept notă esenţială care pătrunde pe toate celelalte, le dă câmp de fiinţare şi dezvoltare. Ea mai are şi alte funcţii.

Pentru Aristotel nu părea să rezulte nici un inconvenient teoretic din faptul că „fiinţa omului e *socială*" dar posedă în acelaşi timp simţul proprietăţii *individuale*. De altfel nu făcea distincţia — modernă — între proprietatea asupra mijloacelor de producţie şi cea asupra bunurilor de întrebuinţare.

În virtutea determinaţiilor esenţiale enumerate mai sus, omul se instituie teleologic. El aspiră în mod natural către ţeluri determinate: raţionalitate, moralitate, socialitate. În această complexă aspiraţie există un prim temei, rostuit de faptul că

[10] Vd. W.J. Verdenius, *Human Reason and God in the Eudemian Ethics*, în vol. „Untersuchungen zur eudemischen Etnik", Berlin, De Gruyter et Co., 1971, p. 285.

omul e o parte a naturii, iar aceasta este în întregimea ei orientată în mod finalist. Dar, ca fiinţă raţională, el transformă şi maturizează predispoziţia spontană într-o dimensiune spirituală conştientă. Drept corolar, capacitatea sa cognitivă se arată a pătrunde toate notele constitutive ale esenţei sale. Fiinţa umană îşi formulează ţeluri, e mânată de dorinţa atingerii lor, iar *cunoaşterea e cea de care depinde succesul.*

Dar nu oricum, nu în orice condiţii şi, cum vom vedea, nicidecum în mod uniform. În privinţa oricăreia din elementele „esenţei umane", se constată că noi de la natură posedăm „doar în mod potenţial capacitatea de-a le dobândi... căci tot ce ne este dat prin natură ne este dat ca dispoziţie, ca potenţă, depinzând de noi transpunerea în act"[11].

Să considerăm ceva mai îndeaproape determinaţia de socialitate consemnată mai sus. Luată în forma ei cea mai simplă, care indică faptul că omul nu poate fi considerat altfel decât ca *inclus în pòlis*, această însuşire e prezentă în mentalitatea greacă încă de la începutul formării cetăţilor.

Aristotel are în vedere însă mult mai mult decât simpla relaţie exterioară. În gândirea Stagiritului se conturează convingerea potrivit căreia universalul uman, „forma" substanţei umane se califică şi se dezvoltă prin societate, dobândind valori care fac din agregatul social ceva superior sumei indivizilor ce-l compun. Fără îndoială, Aristotel nu gândeşte socialul în felul în care-l gândeşte modernul, sociologic, ci în raport cu cetatea-stat: pentru el nu există distincţia pe care ar face-o modernul între „om social", „cetăţean al statului" şi „Bürger" (ca cetăţean al „Burg"-ului). Dar aceasta nu-l împiedică să mediteze la „omul politic" (membru al societăţii) într-un fel în care noi ne dăm seama că, în fond, e pusă însăşi problema sociabilităţii.

Poate că filosoful lua în considerare o formaţie politică mai largă decât aceea a cetăţii, susceptibilă să sporească şansele de actualizare a „esenţei" umane. Va fi cugetat la aceasta în timpul

[11] *Etica Nicomahica*, I, 1, 1103 a.

petrecut la curtea din Pella, unind poate considerentul filosofic cu imperativul concret-istoric.

Sistemul de noţiuni *formă-potenţă-act* trece, în speţă, într-o modalitate particulară de funcţionare. În genere, în sistemul aristotelic potenţa şi actul aceleiaşi forme se află în raport cu una şi aceeaşi substanţă. În cazul de faţă însă potenţa socialităţii este în fiecare individ, se actualizează în individ, dar actualizarea devine manifestă doar în suma indivizilor. Forma *in potentia* e angajată în individ, cea deplin actualizată e referitoare la *colectivitatea indivizilor.*

Determinaţiile „esenţei umane" urmează a fi precizate mai departe în raport cu natura, cu divinul şi cu ceea ce numim „condiţia socială concretă".

În raport cu *natura*: o anumită determinaţie atenuează caracterul nedesluşit al „umanului" („esenţei" umane). Aceasta este de la natură, dar e diferenţiat de alte obiecte naturale. Omul este o parte a naturii nu ca obiect fizic, ci ca obiect biologic; „sufletul" acestuia, cum ştim, este vitalitatea vegetativ-sensitivă, dar este totodată şi dianoetic, susţinând facultăţi intelectuale şi morale. Biologicul diferenţiază, dar urmează să fie considerat şi prin comprehensiunea lui unificatoare. Contra dualismului platonician, ce izola spiritul de cele organice, discipolul păstrează legătura dintre *vital* (biologic) şi *spiritual.* Este, afirmă Von Ivánka, o linie de conduită tipic aristotelică[12]. Cea mai fericită manifestare a acestei convingeri, rodnică sub raport ştiinţific, este locul de seamă pe care îl are sensibilitatea în sistemul gnoseologic aristotelic. Lucrările cuprinse în culegerea *Parva naturalia*, lucrări de bătrâneţe, poartă mai mult decât oricând în trecut pecetea evoluţiei aristotelice în direcţia biologismului. Este direcţia valorizării „datelor experienţei sensibile" în sfera studiului fenomenelor psihologice[13], a omului în genere.

[12] Vd. Endre von Ivánka, *op. cit.*, p. 253.

[13] Jean Tricot, *Introduction*, la *Parva naturalia*, p. VII.

Apar întrebări referitoare la relaţia existentă între „naturalitatea" biologică a omului, sociabilitatea lui şi valoarea lui etico-spirituală. *Nici una din aceste determinaţii nu trebuie neglijată* în favoarea celeilalte. E justificat apelul pe care ni-l adresează Benedetto D'Amore de a acorda — atunci când vrem să evidenţiem poziţia aristotelică — un rol în mai mare măsură determinant activităţii lui spirituale ca sensibilitate, gândire raţională şi voinţă. Acestora li se adaugă *activitatea manuală a omului.* Să privim în strânsa lor conexiune „intelectul care e specia speciei, sau funcţia cognitivă, şi mâinile care sunt organele organelor"[14], ştiut fiind că prin ele îşi asigură omul cele necesare traiului. Să nu gândim toate acestea în detrimentul „zonei inconştientului, rolului pasiunilor şi al virtuţii, eticii *prospective* a acţiunilor omului", toate accentuând semnificaţia antropologiei ca filosofie *naturală,* în raport cu o antropologie înţeleasă doar ca filosofie socială[15].

Lucrurile aicătuiesc natura, dar, deşi independente de conştiinţa noastră, ele, în procesul cunoaşterii de către subiectul cunoscător, se transformă din lucruri în *obiecte* ale menţionatului *subiect,* spune Helmut Seidel. Or, subiectul se cunoaşte pe sine în procesul acestei transformări. Rezultă, în cugetarea aristotelică, adaugă menţionatul autor, că oamenii nu se pot cunoaşte şi nu se pot defini pe ei înşişi altminteri decât prin intermediul lumii înconjurătoare, adică a naturii. E o lume în care se afirmă „«primatul activităţii ideale» asupra activităţii materiale"[16].

În raport cu „divinul": cu toate că, după cum am mai spus în altă parte, omul aristotelic ar purta — fie prin *noûs* activ, fie altminteri — pecetea divinului şi deşi astfel fiinţa sa e încadrată în finalitatea naturală iscată de „magnetismul dumnezeiesc", totuşi s-ar părea că aceste relaţii trebuie luate ca fiind de ordin

[14] Benedetto D'Amore , *L'antropologia aristotelica e le recenti antropologie filosofiche* (C.A., p. 49).

[15] *Ibidem.*

[16] Helmut Seidel, *Aristoteles über den Gegenstand des Wissens und über das Wissen vom Gegenstand* (C.A., p. 189).

mijlocit, global, eteric. În mod nemijlocit, concret, esenţialitatea umană e autonomă. Nu ştim cum anume se vor fi conciliat aceste planuri în mintea filosofului, dar, oricum ar fi, *în-sinele* uman implică o anumită responsabilitate. Omul stimează pe Dumnezeu, dar nu aşteaptă nimic de la el. Dumnezeu e model, nu judecător. Nu o instanţă infernală, ca la Platon, va avea ultimul cuvânt; până la un punct, omul însuşi, ca atare sau ca autoritate statală, este suprema sa instanţă. Cel puţin în raport cu divinitatea, e deci admis un anumit fond de autonomie *antropologică*, teren pe care va evolua teoria aristotelică a libertăţii morale (de care se ocupă etica).

În raport cu *condiţia socială concretă*: mai exact, în raport cu ceea ce noi, interpreţii de azi, numim diferenţiere socială, ştiind că, în unele cazuri, acolo unde noi distingem socialul şi gândim variatele lui dimensiuni ca pe nişte produse istorice, Stagiritul vedea mai ales „datul" biologic, antropologicul. Motiv pentru care am inclus tratarea temei în capitolul de faţă, iar nu în acela rezervat filosofiei sociale. Dar, pe de altă parte, în timp ce raporturile cu natura şi divinitatea sunt gândite în numele considerentelor unificatoare, socialul e luat în spirit diferenţiator, diversificator.

O primă diferenţiere „firească" ar separa pe greci de restul popoarelor: „Bestialitatea este foarte rară printre oameni; ea există mai ales la barbari - βάρβαροι"[17]. „Barbar" nu însemna la origină altceva decât „cel ce nu ştie limba (greacă)". Citata frază aristotelică denotă convingerea potrivit căreia populaţia Eladei dispunea de o condiţie optimă în vederea actualizării „umanului". Condiţie gândită probabil ca descendenţă comună, ca unitate de religie, limbă şi deprinderi. S-ar părea că nu juca un rol notabil factorul cultural, altminteri nu s-ar înţelege de ce egiptenii — a căror cultură era constant privită cu respect — nu încetau totuşi a fi socotiţi în categoria naturală de „barbari". Oricât ar fi de penibil de admis acest lucru — remarcă Gomperz

[17] *Etica Nicomahica*, VII, 1, 1145 a.

– gândul lui Aristotel consta în a crede că „străinul trebuie să fie slujitor al grecului ..., că ansamblul omenirii, cu excepţia grecilor, e destinat sclavajului"[18]. În adevăr, distincţia grec – barbar e decisivă în ceea ce priveşte conturarea concepţiei aristotelice despre sclavie, la care ajungem imediat.

Să privim acum societatea greacă. Apar deosebiri între ceea ce se numeşte îndeobşte clase şi pături sociale. Din punctul de vedere al condiţiilor de potenţă şi act se pare că autorul *Politicii* introduce în tema „umanului" o distincţie de bază: α. Cazul în care potenţă – om *există în mod integral* (actualizându-se ori nu în mod integral, în raport cu condiţii obiectuale date); β. Cazul în care *potenţa-om* ar fi ea însăşi marcată de o deficienţă inerentă, biologică. Cum *entelèheia* e primordială faţă de *potenţă*, am avea de-a face aici cu o formă „umană" defectivă, cu o varietate umană care, în limbajul rasiştilor secolului XX, s-ar numi „rasă inferioară".

Luând în considerare situaţia de la punctul α, întâlnim teoria aristotelică a *elitei*. E lumea celor din fruntea societăţii, oameni deplin realizabili dacă nu în egală măsură realizaţi, oameni în care prezenţa manifestă a notelor prin care e determinată „natura" umană face din ei nişte „virtuoşi". Ei sunt „cetăţeni" prin excelenţă, capabili să-şi asume responsabilităţile tuturor magistraturilor civile, militare şi religioase. Ei nu sunt oameni ai muncii fizice şi nici nu trebuie să fie.

Un mare grup social, printre cei liberi, oameni al căror potenţial uman este, teoretic vorbind, neciuntit, sunt cei dedaţi muncilor fizice, adică agriculturii, meseriaşii şi muncitorii plătiţi: tot aici intra şi categoria negustorilor. Pe toţi aceştia munca îi împiedică să-şi actualizeze potenţa în mod deplin. Deşi astfel stigmatizaţi, totuşi filosoful e ezitant în ce priveşte definirea lor. Faptul că sunt sortiţi să muncească îi apropie de sclavi; totuşi nu sunt sclavi, sunt oameni deplini, nu aparţin, ca sclavii, unei varietăţi biologice deosebite („ciuntite"):

[18] Th. Gomperz, *op. cit.*, p. 355.

„Meşteşugarul ... trebuie să aibă virtute în raport cu starea sa de servitute ... Sclavii există însă de la natură, nicidecum însă cizmarii ori alţi meşteşugari"[19].

Îi putem privi oare ca cetăţeni? În sens larg, da, ţinând seama de faptul că participă la opera ce asigură existenţa societăţii, că, având aceeaşi natură cu „cei de sus", nu au o specie deosebită de virtute; în sens restrâns, nu: „meseriaşii nu trebuie să aibă drepturi cetăţeneşti şi tot aşa nici o altă categorie socială care nu posedă virtute"[20].

Ei nu vor putea fi deci nici dregători, nici magistraţi[21], nici sacerdoţi[22].

Aristotel nu ajunge aici la un punct de vedere concludent. De altfel, nu uită că destui dintre aceştia din urmă îşi schimbau condiţia, urcând pe scara ierarhiei sociale, câteodată chiar destul de sus. Criteriile după care s-ar deosebi elita de vulg rămân oarecum nebuloase. Filosoful oscilează între tendinţa de a promova calitativ o restrânsă pătură de favoriţi ai spiritului şi aceea de-a promova spre „virtute", spre beneficii social-umane, un strat social cât mai larg.

Pentru R. Gauthier, şovăielile aristotelice din sfera acestor meditaţii ar fi dus la un „total eşec" teoretic[23].

Spre deosebire de toţi cei de mai sus — cu toţii oameni liberi — sclavii reprezintă o „natură" inferioară. Într-atât, încât — din nou ezitant — filosoful *Lyceului* se întreabă dacă pot fi ori nu socotiţi oameni. Întrebarea aceasta are nu un răspuns, ci mai multe, ale căror semnificaţii acoperă un evantai de nuanţe cuprinse între două extreme. Iată două enunţuri semnificative:

„Este sclav din natură cel ce poate fi al altuia (şi de aceea chiar şi este al altuia) şi care este părtaş la raţiune numai într-atât cât îi trebuie ca să înţeleagă poruncile raţiunii, însă fără ca personal s-o şi aibă. Căci animalele nu pot să înţeleagă

[19] *Politica*, I, 5, 10, 1260 a 41–42, 1260 b 1–2.
[20] *Politica*, IV, 8, 5, 1329 a 20–22.
[21] Vd. *ibidem*, III, 1,4, 1275 a 24.
[22] Vd. *ibidem*, IV, 8, 6, 1329 a 27–29.
[23] René Gauthier, O.P., *La morale d'Aristote*, Paris, P.U.F., 1958, p. 132 b.

poruncile raţiunii, ci doar se supun instinctelor ... Natura năzuieşte să creeze deosebite corpurile celor liberi şi pe ale sclavilor"[24].

„A spune că sclavii nu posedă virtute ar putea să pară absurd, fiindcă şi sclavii sunt oameni şi au partea lor de raţiune"[25].

Încercările făcute de comentatori spre a concilia aceste enunţuri, aflătoare în *Politica*, deci în una şi aceeaşi lucrare, nu conving. Nu se poate pretinde că în primul caz ar fi vorba de sclavul privit în raport funcţional cu stăpânul şi, în al doilea caz, de acelaşi sclav, luat intrinsec, căci, dacă ar fi aşa, n-ar avea ce căuta enunţul asupra conformaţiei sale *biologice, congenital*-diferite. Afirmaţiile sunt şi rămân contradictorii[26]. Singura concesie ce se poate face este aceea de-a presupune că expunerea verbală, pe care textul de care dispunem ar fi redat-o în mod fugitiv, reprezenta o analiză a temei, prin dialectica lui *pro* şi *contra*, la capătul căreia filosoful, cu onestitate, preferă să nu tragă o concluzie manifestă. Să considerăm că el face şi distincţia între sclavia „de la natură", singura ce constituie obiectul reflexiei antitetice pe care am înfăţişat-o, şi sclavia „în virtutea unei legi"[27], ca în cazul consecinţei juridice atrase de neplata unei datorii. Această împrejurare e apreciată însă ca accidentală şi ca atare mai puţin angajată în dificultăţi teoretice. Să ne întoarcem aşadar la condiţia generală. Dincolo de dubii şi reţineri, tendinţa ce-şi pune amprenta pe întreaga dezbatere este aceea asupra inferiorităţii-în-sine, de *esenţă* a sclavilor, tează concordantă, de altfel, cu aceea a inferiorităţii native a populaţiilor negreceşti, de unde provenea majoritatea covârşitoare a sclavilor.

În meditaţia aristotelică despre integralitatea „virtuţii" doar la oamenii liberi se răsfrânge o anumită realitate economică-

[24] *Politica*, I, 2, 13-14, 1254 20-24.
[25] *Ibidem*, I, 5, 3, 1259 b, 27-28.
[26] În acelaşi sens, de pildă Gomperz, *op.cit.*, p. 373.
[27] *Politica*, I, 2, 16, 1255 a 5.

socială. În condiţiile productivităţii limitate a muncii din acele vremuri, sclavia a fost o aspră necesitate. Iată ce spune în această privinţă Engels: „sclavajul a făcut posibilă diviziunea muncii între agricultură şi industrie pe o scară mai mare şi a creat astfel condiţiile pentru elinitate. Fără sclavaj nu ar fi existat statul grec antic, nu ar fi existat arta şi ştiinţa greacă ... Nu trebuie să uităm niciodată că întreaga noastră dezvoltare economică, politică şi intelectuală a avut drept premisă o orânduire în care sclavajul era tot atât de necesar pe cât era de unanim recunoscut"[28]. Necesitatea economică a sclaviei, deci a faliei sociale între liberi şi sclavi, conformă cerinţelor obiectuale ale dezvoltării istoriei, se reflectă în conştiinţa filosofului din Stagira prin închegarea convingerii teoretice asupra inferiorităţii naturale a sclavilor. S-ar putea spune că poziţia lui teoretică referitoare la inferioritatea biologică a sclavilor i s-a impus împotriva propriilor sale sentimente. Ca proprietar de sclavi, nu şi-a tratat sclavii ca pe nişte animale. Dealtfel i-a eliberat prin testament.

Evident, Aristotel calcă peste anumite dispoziţii afective pentru a promova punctul de vedere teoretic care singur i se părea întemeiat.

„Esenţa" umană şi individul uman. Slabele dispoziţii aristotelice — înregistrate de noi în altă parte — de a se concentra asupra individualului sub raport general-teoretic au drept corolar, în speţa de care ne ocupăm acum, precaritatea filosofiei individualităţii umane. În ultima analiză, omul aristotelic este impersonal, purtător al virtuţilor speciei, al valorilor cognitive şi morale, ca atare, în general. Rostul fiinţării lui în lume e statornicit prin misiunea înălţării spre cunoaşterea naturii, spre împlinirea virtuţilor, într-un cuvânt, spre universal, „singurul care poate da efectiv omului explicaţia şi semnificaţia inexplicabilei şi nesemnificativei lui existenţe individuale"[29].

[28] Fr. Engels, *Anti-Dühring*, ed. a IV-a, Editura Politică, 1966, p. 180.

[29] Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, Bucureşti, Ed. Didactică şi Pedagogică, ed. a II-a, 1976, p. 190.

Aşa înţelege Aristotel pe înţelept, *sofòs* — σοφός, om al „celei mai riguroase cunoştinţe", om care, descoperind „principiile şi consecinţele lor" se arată a fi un concentrat de „raţiune şi cunoaştere ştiinţifică", *noùs kaì epistème* — νοῦς καὶ ἐπιστήμη[30]. Neajunsul sentinţei constă în scientismul ei: omul nu e doar maşină cognitivă, uniformizatoare, este persoană ce se singularizează prin sensibilitate, voinţă şi idealuri.

Oare nu laudă Stagiritul filosofia, ca disciplină definită prin faptul că „nu e cultivată în vederea unui folos *pentru om*, ci ... pentru ea însăşi?"[31] În ultimă instanţă, înţeleptul aristotelic se conturează ca un *„pedant"* a ceea ce am numit în alt loc „Omul-în-sine" platonician.

Individualitate înseamnă responsabilitate. Cum e gândită ea de Aristotel?

O primă distincţie apare în *Etica Nicomahica* şi are în vedere distincţia dintre planul universal şi cel particular. În plan universal, al existenţei umane în genere, se conturează un simţ al responsabilităţii întemeiat pe imperativul cunoaşterii fundamentului moral-psihologic al omenescului. Al doilea plan, cel individual, presupune cerinţa ca omul, spre a acţiona în mod responsabil, să cunoască relaţia dintre principiile generale şi modul în care urmează a fi aplicate în fiecare caz în parte[32].

Principalul este însă altul.

Caracterul „de la natură" al omului, în fond determinaţia de „universal-în sine", primordial al umanului, face ca tema responsabilităţii individului, înainte de a fi luată în plan etic — ca problemă a lui *sollen* — să fie gândită ontologic. Ce e drept, Aristotel distinge, în principiu, între însuşirile înnăscute şi cele dobândite[33], primele legate de reacţii involuntare, celelalte descinzând, dimpotrivă, dintr-o decizie[34] şi deci doar ele demne

[30] *Etica Nicomahica*, VI, 7, 1141 a.

[31] *Metafizica*, I, 2, 982 b.

[32] În acest sens, teza lui William B. Bondeson, din comunicarea *Aristotle and the Possibility of Responsability and Freedom* (C.A., p. 27).

[33] Vd. *Etica Nicomahica*, I, 12, 1101 b.

[34] *Ibidem*, III, 1, 1109 b.

de cinstire. El se străduieşte să aducă în prim-plan comportamentele fundate pe deliberare şi liberă opţiune, aşadar handicapat de semnificaţia intrinsecă, metafizică a menţionatului concept. Supoziţia potenţelor înnăscute, legată de primordialitatea *entelèheiei* asupra potenţei, îi leagă mâinile, îi stânjeneşte toate operaţiile teoretice subsecvente. El admite că determinismul din sfera vieţii umane practice e foarte diferit de acela din câmpul disciplinelor teoretice. Dar, după cum observă D.J. Allen, Stagiritul invoca în ultima instanţă puterea dorinţelor din om, dorinţa ce-l domină. Când Stagiritul spune că anumite acţiuni „depind de noi", el „nu se referă la capacitatea noastră ca, după voie, să ne modificăm dorinţele, ci are în vedere întregul nostru eu, complex"[35], (am spune *„forma"* fiinţei noastre). În ciuda unor enunţuri care au derutat pe mulţi — de pildă pe Piat[36] — teza „liberului arbitru" nu e aristotelică[37].

Frecvent, textul aristotelic glorifică misiunea omului şi-l îndeamnă să fie la înălţimea ei. Semnificaţia acestui discurs se articulează în funcţie de teoria umanului în genere. Venerăm personalitatea eroului ce se jertfeşte unui ideal general, dar a cere acest lucru tuturor oamenilor n-are nici un sens. Antropologia aristotelică unifică individul şi societatea, dizolvând parcă individul în universal, în dezacord cu premisa teoretică potrivit căreia universalul există doar în individual. Toate acestea, prin contrast cu filosofia umanistă modernă autentică (nu doar „de aparat"), în care unificarea om-colectivitate are loc în spiritul dialecticii individ-societate, precumpăneşte azi viziunea în conformitate cu care „virtuţile" umane nu sunt privite ca scopuri în sine, transindividuale. Socializate într-o colectivitate transformată în chip corespunzător şi vizând ca atare pe toţi indivizii, ele sunt promovate însă în slujba *realizării de sine libere* a oamenilor, a capacităţilor lor stenice, creatoare, *diferite de la individ la individ.*

[35] D.J. Allen, *The practical syllogism*, în vol. „Autour d'Aristote", p. 335.
[36] Clodius Piat, *op. cit.*, p. 302.
[37] D.J. Allen, *op. cit.*, p. 334.

b. MIJLOACELE DE ACTUALIZARE A UMANULUI

Nici în această temă enunţurile nu concordă între ele întotdeauna, deşi tipul de discordanţă e constant. Încercăm să degajăm sensul dominant ce subîntinde variatele judecăţi aristotelice în tema atinsă acum.

Cele spuse mai sus privitor la individualitatea umană se referă la obiectul, nu la subiectul ei. Obiectul e impersonal, acesta e adevărat, nu mai puţin însă e preocupat filosoful de chestiunea de-a şti în ce mod urmează omul să dobândească optima consistenţă, susceptibilă să garanteze eficacitatea menirii sale universalizante. Aceasta înseamnă realizarea lui, actualizarea esenţei sale. Despre aceasta va fi vorba acum.

Atingerea scopului depinde : α. de împrejurări obiectuale concrete, asupra cărora vom reveni în capitolul asupra filosofiei sociale şi β. de activitate.

Determinarea acestui ultim concept — activitatea — se arată dificilă, fugărită aparent de voci divergente. Una din acestea, în strictă concordanţă cu spiritul metafizicii aristotelice, exaltă supremaţia cunoaşterii teoretice; cealaltă e chemarea vieţii care, odată receptată, mai ales de urechea hiperesteziată a unui mare gânditor ca Aristotel, se arată irezistibilă.

Citim, pe linia primului dintre cele două apeluri: „activitatea conformă ... celei mai desăvârşite virtuţi ... este activitatea contemplativă"[38].

Dar omul cel mai deplin e cel mai virtuos. Esenţa virtuţii constă în *cunoaşterea* celor bune, de *preferinţă* acordată lor, iar nu celor rele şi în *voinţa* de-a le împlini. Or, toate acestea se obţin „numai prin practicarea continuă"[39] de acte corespunzătoare. Expresiile aristotelice pentru cele două atitudini sunt *theoria* — θεωρία şi *pràxis* — πρᾶξις, expresii pe care le traducem prin *contemplare* (activitate contemplativă) şi *acţiune practică*. Când e omagiată viaţa pur contemplativă, intelectivă (ştiinţa), se ada-

[38] *Etica Nicomahica*, X, 7, 1177 a.

[39] *Ibidem*, II, 3, 1105 b.

ugă că practicarea virtuţilor morale vine în al doilea rând, deoarece presupune „mijloace exterioare"de care prima nu are nevoie decât în mică măsură[40]. Nu e însă mai puţin adevărat că filosoful, întrucât proclamă ca fiind proprie esenţei umane socialitatea, relaţia interumană, se pronunţă uneori într-un fel care ar părea că-l angajează într-o direcţie teoretică diferită. C.J. Rowe, după ce afirmă că principala problemă din filosofia aristotelică a omului e cea a raportului dintre gândirea speculativă şi cea practică, crede a constata în cugetarea Magistrului o evoluţie: în timp ce în *Etica Eudemică* ele sunt socotite a fi cu necesitate unite laolaltă, în *Etica Nicomahică* se afirmă „distincţia categorică dintre cele două sfere"[41].

Urmărind textul *Eticii Nicomahice* constatăm că, ici, colo, este proclamată supremaţia meditaţiei teoretice, dar că, de fapt, cercetarea se consacră, desfăşurat şi aproape fără discontinuitate, vieţii *practice*, relaţiilor dintre oameni.

Joseph Moreau este de părere că Aristotel opune lui Platon – care credea că drumul virtuţii supreme e acela al purei cugetări – convingerea conform căreia virtutea este înţelepciune practică[42].

O atare înţelepciune n-ar putea fi dobândită altfel decât prin confruntarea omului cu îndatoririle sale de ordinul *practicii*, prin care se subînţeleg următoarele activităţi: îndeletnicirea cu treburile cetăţeneşti (politică), diriguirea gospodăriei casnice (economie) şi cultivarea calităţilor morale (etica). Dar meditaţia în sfera cunoştinţelor filosofico-ştiinţifice şi poetice (activitatea intelectuală)? Tocmai legat de aceasta s-ar contura neconcordanţele de text: uneori magistrul se arată preocupat de toate aceste genuri de activitate, alteori însă elogiul vieţii pur contemplative, secondată de cea a cultivării îndatoririlor morale, pare să lase orice altă preocupare în umbră.

[40] *Etica Nicomahică*, X, 8, 1178 a.

[41] C.J. Rowe, *The Meaning of* φρόνησις *in the Eudemian Ethics*, în „Untersuchungen...", p. 92.

[42] Vd. J. Moreau, τέλος *et* ἀρετή *d'après EE , II, 1, et la tradition platonicienne*, în „Untersuchungen...", p. 229.

În lipsa unui enunţ conclusiv lămuritor, neechivoc, putem doar întrevedea către care soluţie înclina meditaţia filosofului.

Problema este aceea a înfăptuirii umanului în deplina sa esenţialitate. Spunând că omul este o fiinţă socială, Aristotel nu afirmă altceva decât că el îşi valorează capacităţile doar *în* şi *prin* societate. Crede de asemenea că chemarea omului este cultivarea unor valori universale, transindividuale. Or, aceste valori sunt de ordinul purei cunoaşteri raţionale. Viaţa socială practică este singura condiţie susceptibilă să permită omului accesul spre tot ce e mai înalt, mai puţin practic: spiritualitatea. Implicând o puternică concentrare a individualităţii umane aceasta e dincolo de ea; expugnabilă doar prin experienţa vieţii sociale, e însă dincolo şi de aceasta.

Noûs poieticòs, dacă a venit sau nu din sfere supraindividuale spre a funcţiona ca inteligenţă individuală a unui om social, păstrează oricum statutul universalului, iar acesta e absolut. Ca cea mai nobilă parte a „sufletului" uman, dianoetic, el dă adevărata sa măsură „umanului în genere", consacrând intelectualitatea acestuia, capacitatea lui de cunoaştere ştiinţifică ce pătrunde însuşi „existentul ca existent". „Esenţa" umană e actualizată prin social, dar, ca elan către universal, ea, pe măsura angajării în sfera de abstracţie a acestuia, face să se estompeze diferenţierile, concretitudinile, fie ele de ordin individual ori colectiv (social). Implicit, prin tremurătoare, estompate supoziţii şi sugestii disociate, antropologia filosofică a lui Aristotel tinde să se preschimbe în gnoseologie şi amândouă în metafizică.

*

Ezitările şi discordanţele din discursul antropologico-filosofic al gânditorului din Stagira nu conduc spre o *capitis diminutio*.

Gânditorul se încovoaie sub temeritatea gândurilor sale, nu pentru că umerii săi ar fi slabi, ci pentru că povara e disproporţionat de grea. Anii *Lyceului* vin la aproximativ un

secol după ce umanul şi socialul fuseseră descoperite ca obiect calitativ deosebit al meditaţiei filosofice. O minte genială poate poseda o iscusinţă sintetică şi prospectivă uimitor amplificată, dar nu poate amplifica volumul experienţei istorice care i se oferă retrospectiv spre a-i întemeia sinteza. Or, un veac de experienţă e puţin pentru o ştiinţă nouă, chiar în cazul celui mai dibaci observator. Dacă Aristotel ne indispune uneori, mai ales în comparaţie cu Platon, aceasta se datoreşte faptului că e de tot atâtea ori prea nedubitativ şi nicidecum pentru cazurile când, în faţa opulenţei obiectului — pe care doar el a ştiut s-o descopere — rămâne deliberativ.

c. RAPORTUL CU ANTROPOLOGIA FILOSOFICĂ PLATONICIANĂ

Prin unele dimensiuni ale cugetării sale antropologice, întemeietorul *Lyceului* rămâne partizan al poziţiilor profesate în *Academie*. Întocmai ca în sistemul platonician, el se sprijină pe conceptul unui „uman" în genere, în-sine şi absolut. Deşi cu unele nuanţe, îndoieli şi deschideri, el păstrează punctul de vedere asupra rupturii dintre categorii de oameni în sfera „esenţei". În linii mari, e la fel de departe de surprinderea neidentităţii calitative dintre ceea ce am numi noi legile psihologice şi legile sociale. În ambele sisteme personalitatea singularizată se estompează în faţa unor contururi de dincolo de ea.

Dar antropofilosofia aristotelică diferă de cea platoniciană prin: recunoaşterea *imanenţei* universalului uman; a unităţii suflet-trup şi a sensibilităţii-raţiune, deşi, în ambele sisteme, definitorie pentru entitatea psiho-fizică umană, cu rol diriguitor suveran, rămâne cunoaşterea, ca funcţie a raţiunii; determinarea omului concret e cugetată de Aristotel prin raport cu societatea, în fiinţarea ei concretă (prin social e determinat „omul"), iar nu prin acel model de Om-în-sine platonician, transcendent; valorile supreme ale „umanului", înfăptuirea lor, sunt gândite în raport cu viaţa reală, terestră, ca singur punct de reper posibil.

Este adevărat că platonismul dialogurilor de bătrânețe a atenuat unele deosebiri, în măsura în care a început să privească pe oameni în chip mai diversificat — angajați în relații mai complexe cu semenii lor — dând totodată o mai mare atenție înrâuririi sociale. Tot atunci s-a putut constata o mai redusă luare în considerare a diferențierilor dintre categoriile sociale (de aici, o atenuare a antidemocratismului autorului *Legilor*). Toate acestea vor fi sugerat discipolului direcțiile în care avea să meargă către noua sa concepție despre om.

Distanța dintre cei doi corifei e notabilă. Traian Brăileanu, deși recunoaște orientarea lui Aristotel către experiență, rămâne opac față de luminile pe care le aprinde acesta în problema omului, atunci când spune că el, ca și Platon, „păstrează întâietatea spiritului față de materie"[43]. Termenul de „întâietate" acoperă faptul că meditația antropologică se desfășoară în aria nou descoperită a relațiilor sociale concrete, cadrul material congenital cel mai apropiat al ființării omului.

Relevând la Aristotel imanența umanismului, destinația lumească a valorilor pe care omul le creează, G. Verbeke constată despre morala sa ceea ce, cu aceeași îndreptățire, se poate afirma și despre antropologia sa: ea reprezintă, „în raport cu Platon, un progres de seamă în valorizarea omului în această lume"[44].

[43] Tr. Brăileanu, *Introducere în etica lui Aristotel*, București, Casa Școalelor, 1944, p. 14.

[44] G. Verbeke, *La critique des idées dans l'éthique eudémienne*, în vol. „Untersuchungen...", p. 156.

IX. FILOSOFIA SOCIALĂ

1. SOCIETATEA

a. SOCIETATEA ŞI NATURA

Trecând de la tema omului la aceea a societăţii, se constată o modificare a modalităţii aristotelice „de a filosofa". Când Joseph Owens afirmă că Stagiritul procedează în acest câmp filosofic într-un mod „radical diferit" de acela din aria filosofiei naturii, în aceasta din urmă fiind vorba doar de cunoaştere, în timp ce sfera cealaltă ar fi cea a „liberei alegeri"[1], poate fi aprobat doar cu condiţia unei precizări. Trebuie să ţinem seama de faptul că tema umanului participă la ambele domenii, făcând trecerea de la unul la altul în măsura în care omul e şi fiinţă biologică-gânditoare deci, prin aceasta, un obiect „natural", dar şi subiect de relaţii social-etice, purtătoare de opţiuni. De aceea trecerea la care se referă autorul citat o consemnăm abia aici, după ce ne-am ocupat de filosofia Omului.

Ar fi totuşi o eroare să credem că magistrul *Lyceului*, atunci când afirmă existenţa domeniului opţional, ar face-o în sensul sentenţei „homo-mensura" proclamată de Protagoras şi profesată şi de alţi sofişti. Filosofia societăţii e programată în numele unei viziuni potrivit căreia diferenţa relevată de Owens e admisă fără a omite unitatea supremă a realului ce include şi natura şi omul şi societatea. Aristotel refuză să accepte opoziţia dintre *phỳsis* şi *nòmos**. Nu e adevărat că „natura şi legea sunt contrarii"[2]. Legile cetăţii sunt, e drept, statornicite de cei mulţi şi

[1] Joseph Owens, *Nature and Ethical Norm in Aristotle*, în „Akten des XIV. internationalen Kongresses für Philosophie-Wien, 1968", vol.V, Wien, Herder-Verlag, 1970, p. 443.

* Vd. I. Banu, *Grecia, de la Thales...*, p. 125 sq.

[2] *Respingerea argumentelor sofistice*, *Organon* IV, 13, 173a.

lucizi, dar o necesitate cosmică supremă — amintim de *logos*-ul lui Heraclit — vrea ca cei mulţi şi înţelepţi să decidă „potrivit naturii şi adevărului"[3].

Toate desfăşurările din spaţiul teoretic de care ne vom ocupa mai jos, toate rezervele şi formulările dubitative lasă, în ultimă instanţă, nedetronată opinia ce consacră coeziunea *universală*, necesară, ordonată, inteligentă, finalizantă. Când De Corte interpretează în sens fideist filosofemele aristotelice de echilibru şi măsură social-etică[4], el doar exagerează în sens teoretic o reală tendinţă aristotelică de a subordona, în ultimă analiză, faptul social unui imperativ extrasocial şi extrauman (de dincolo „de timp şi de eu", cum spune De Corte).

b. PRINCIPII DE BAZĂ

În prealabil, o chestiune de termeni şi de semnificaţii. În limbaj modern vorbim, referindu-ne la filosofia socială a lui Aristotel, de „stat", de „societate", de „social". Limba greacă cunoaşte doar termenul de *pòlis* — πόλις, pentru ceea ce noi numim, după cerinţe de context, fie „societate", fie „stat", termen care, *stricto sensu*, nu înseamnă nici una nici alta. Se întâlnesc în textul aristotelic derivate ca *politikòs* — prin care se înţelege în sens strict „ceea ce ţine de cetate", primind la noi şi versiunea „cetăţenesc" ori, mai larg şi mai liber, „social"; de asemenea *politeia*, cu semnificaţia generică de „constituţie a cetăţii", dar care dobândeşte şi înţelesul special de „formă de stat conformă interesului *tuturor*", sens redat de latini prin „respublica" (cu semnificaţia lui iniţială).

Problema societăţii angajează două planuri, al individului şi al colectivităţii. Formula sintetică de *„zòon politicòn"* trebuie examinată corespunzător faptului că, în cele două planuri, Aristotel operează cu *forme* — *„umanul"*, deja examinat şi *socialul* — deci cu esenţe (universale) coexistente dar distincte.

[3] *Respingerea argumentelor sofistice*, *Organon* IV, 13, 173a.

[4] Marcel de Corte, *Aristotélisme et Christianisme*, în „Philosophie de l'histoire de la Philosophie", Roma-Paris, J. Vrin, 1956, pp. 88-90.

Se conturează două sfere, una obiectuală, alta subiectivă.

Sfera obiectuală. Principiul *formal* în jurul căruia se constituie această sferă este acela al „socialului". Acesta, unit celui *material* (ca totalitate de indivizi), constituie societatea sau „statul". Ştiind că *entelèheia* e primordială faţă de actualizare, ba chiar faţă de potenţă, ne dăm seama de sensul enunţului: „Din natură, socialul („statul") este primordial faţă de familie şi faţă de individ ... Individul nu-şi este suficient, ci este faţă de stat întocmai ca partea în raport cu întregul"[5].

Filosoful nu ne dă o definiţie a socialului, constitutiv de stat-societate. Notele conceptului trebuie extrase din subtextul tratatelor. Se reliefează ca principiu *formal*, de coerenţă *structurală* a unei colectivităţi, *producător de valori*. Să examinăm aceste note determinative. α. Ca principiu formal, socialitatea este esenţa primordială cu caracter absolut, în raport cu care urmează să fie evaluată oricare din varietăţile-stat, individuale (substanţe); β. Este coerenţa structurată a unei colectivităţi: deci o unitate ce include diferenţiere şi ierarhizare de grupuri, aşa încât starea precară a uneia din componente, drept condiţie a beneficiului alteia, cum şi relaţia inversă, sunt comandate organic.

Deci, între enunţurile: „sclavul e prin naştere sclav", „cetăţeanul este optim purtător de virtute (esenţă)" şi „statul este de la natură" (adică „în firea lucrurilor") este o relaţie reciprocă necesară. Mai pregnant: caracterul „natural" al statului (sclavagist) şi caracterul „natural" al condiţiei de liber sau de sclav sunt unul corolarul celeilalte. (Interpretul se întreabă: oare trăirea socială a existenţei de stăpân de sclavi nu e ea aceea care comandă gândul asupra „naturalităţii" raportul stăpân – sclav?). În fine: γ. Funcţia productivă generează transformarea unei entităţi psiho-fizice într-un om.

Întrevedem faptul că, în fond, intră în joc relaţii de la individ la grup, de la grup la grup, de la grup la totalitate. Suntem în

[5] *Politica*, I,1, 12, 1253 a 18–28.

sfera relaţiilor sociale, aşadar, în speţă, cuplul materie-formă apare ca un cuplu (*masă de indivizi-structură socială*). Critica teoriei formei nu ne împiedică să constatăm că, în raport cu fiecare individ în parte, societatea în care acesta se naşte e în adevăr anterioară, că structurile ei îl domină şi ca atare îl determină ca *om* (al *acelei societăţi*). Firește, în raport cu totalitatea istorică a omenirii, chestiunea nu se mai pune astfel.

Sfera subiectivă. După cum am arătat când am expus tema Omului, esenţa acestuia include:α .Sociabilitatea; β. Capacitatea înfăptuirii unui ansamblu de valori care dau semnificaţie „Virtuţii". În Om, ambele sunt date, înnăscut, ca potenţe care se actualizează în viaţa colectivă.

Se observă, comparând cele două sfere, că ele invedereză o concordanţă de ordin „natural", între principiul obiectual şi potenţele subiective. Aşadar, nu există contradicţie, ci armonie între năzuinţele statului şi interesele indivizilor sau, cum se exprimă filosoful nostru, între fericirea individului şi aceea a statului: „evident, fiecare convine că aceste elemente sunt identice. Dacă punem fericirea individului în bogăţie, nu vom sta la îndoială să declarăm statul perfect fericit, de îndată ce este bogat ... Dacă pentru om se găseşte fericirea supremă în virtute, statul cel mai virtuos va fi de asemenea şi cel mai fericit"[6].

Recunoaştem că enunţul asupra concordanţei dintre interesele statului şi cele ale individului exprimă o convingere care, depăşind sistemul aristotelic, domină, ca valenţă de convergenţă, ansamblul sistemelor filosofice din etapa clasică a filosofiei greceşti.

Revenind, observăm că primordial înfăptuirii unităţii dintre materia socială şi forma ei, trebuie logic considerate ca distincte două stări potenţiale, cea a esenţei umane şi cea a esenţei sociale. Prin condiţia de unitate reală dintre materia şi forma societăţii, trec în act ambele potenţe. Mai exact spus: trecerea în act a potenţei sociale determină trecerea în act a potenţei umane. Nouă, profundă, fertilă este teza conform căreia doar

[6] *Politica*, IV, 2, 1, 1324 a 6-14.

prin intermediul integrării în colectivitate poate omul să transforme în valori eficiente determinaţiile esenţiale ale fiinţei sale umane. Acest rezultat, continuă Aristotel, nu este obţinut printr-un act unic, abrupt (cu excepţia poate a câtorva oameni de calitate moral-filosofică superioară). În genere, este necesară o dublă acţiune, desfăşurată mai mult sau mai puţin lent, pe ambele planuri, atât obiectual cât şi subiectiv.

Stella Petecel relevă faptul că filosoful nostru e preocupat, în tema din aceste pagini, de chestiunea de-a şti cum îşi putea afirma individul independenţa de spirit fără a-şi neglija natura sa de „fiinţă socială". Soluţia ar consta în conduita de a-şi alege în aşa fel ambianţa umană în care trăieşte în mod nemijlocit, încât societatea celor ce compun această ambianţă, mai bine zis „prietenia" lor, să influenţeze în mod stenic personalitatea celui în cauză[7].

În sfera obiectuală, Aristotel va stărui asupra rolului factorului educaţional. Opera educativă incumbă cu precădere statului; ea se înfăptuieşte prin intermediul colectivităţii. Aceasta din urmă, organizată în stat, va fi cu atât mai în măsură să-şi îndeplinească misiunea formativă cu cât va poseda o mai bună organizare „politică". Între conceptele de „virtute" şi politic legătura e esenţială: a te strădui pentru înfăptuirea optimei forme de guvernare este totuna cu a milita pentru înfăptuirea unei condiţii necesare dobândirii Virtuţii[8].

Ştim — Aulus Gellius consemnează aceasta — că *Lyceul* nu era numai o instituţie de învăţământ-cercetare, ci totodată un for de educaţie civică. Presupuneam că, în cugetul fondatorului său, se traducea astfel în practică, nu doar un punct de vedere, atât de modern, despre rostul unei „universităţii", dar şi principiul teoretic mai general despre modalitatea societăţii date, în ansamblul ei, de a-şi împlini conceptul, universalul ei.

[7] Stella Petecel, *Comentariul* nr. 57 la cartea a IV-a a *Eticii Nicomahice*, versiunea română, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1988, p. 315.

[8] Vd. în acest sens, C.J. de Vogel, *Quelques remarques à propos du premier chapitre de l'Éthique à Nicomaque*, în vol. „Autour d'Aristote", p. 323.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

În sfera subiectivă, era chemată în întâmpinarea acțiunii obiectuale *practica* individuală — în dimensiunile deja examinate — bine condusă de rațiune. Enunțul ce urmează e mai puțin paradoxal decât pare: „devenim drepți, cumpătați, curajoși, înfăptuind acte de dreptate, cumpătate și curaj"[9]. Practica are o fundamentare în sfera potenței. Predispoziția, proprie esenței noastre, către susmenționatele calități de *cetățean* și *om* se dinamizează în acte înțelepte ce-i deschid drumuri. La rândul ei practica e *constructivă*, ca proces *energetic* (de trecere a potenței în act).

Origina intimă a concepției expuse mai sus poate fi întrevăzută, observându-se sistemul democrației ateniene. Cu toate defectele ei, își vădise capacitatea — pusă în lumină de Protagoras și alți sofiști — de a funcționa ca raționalitate colectivă dobândită prin confruntările din Adunarea Poporului, a rațiunilor individuale. Era obținută astfel, prin concursul opiniilor individuale, o opinie publică asupra normelor legislative demne de instituit.

Acest proces special se putea sublinia, sub raport teoretic, în teza filosofică a identificării „virtuților" (formelor) personale în esența (formă) *pòlis*-societate. Oricum, se constată *analogia de structură* dintre schema procesului din planul existenței politice (din stat) și schema construcției teoretice elaborate în conștiința filosofică.

Știința socială autentică nu reține azi, credem, teza caracterului primordial al unei forme sociale autonome obiectuale, nici teza inneismului potenței sociale subiective. E izbitor caracterul nondialectic al principiului „naturii sociale" imuabile, care ar ființa în chip universal, peste istoricitatea timpurilor și locurilor. La fel de eronată, ca și prezumția asupra esenței umane ce ar poseda potențial toate virtuțile. Știința modernă afirmă rolul creator al existenței practice, al relațiilor sociale — începând cu cele materiale — făuritoare de societăți, de oameni, de evoluții inepuizabile. Replicând conceptului aristotelic de *praxis*, ea

[9] *Etica Nicomahica*, II, 1, 1103 b.

demonstrează că practica socială, înainte de a fi un produs *uman*, este să spunem „producătoare" de oameni şi societăţi.

Dar în alte privinţe se cuvin aprecieri pozitive, în temă, a părerilor lui Aristotel. De pildă, atunci când acesta descoperă primordialitatea acţiunii factorilor sociali asupra celor subiectivi. E drept că noi subînţelegem o preeminenţă limitată, nu asupra *fiinţării* celui subiectiv, ci doar asupra procesului de actualizare a lui. E totuşi demnă de interes teza asupra rolului educaţiei, cu caracter colectiv şi cu destinaţie socializată. Reţine atenţia şi teza practicii; ea nu e înţeleasă ca practică în producţie, ci ca una de ordin exclusiv etico-politic şi intelectual. În măsura în care însă i se recunoaşte eficienţă şi fertilitate, e demnă de interes.

În fine: modul în care e văzută de Stagirit societatea, ca o totalitate unitară, reprezentând o valoare superioară aceleia a sumei componentelor, ne îndreaptă gândul spre conceptul modern de structură. Aşa cum, într-o structură, relaţiile dintre relate nasc valori, făcând deci ca *totul* structural să aibă o funcţie amplificatoare asupra elementelor componente, tot aşa, în filosofia socială a lui Aristotel, „totul e superior părţii".

c. NORME METODOLOGICE

Ele nu sunt date în formă teoretică, dar, în subtext, în formă practică, se desluşesc cu suficientă limpezime.

Imperativul realităţii istorice date: „Există autori politici cu idei excelente dar nepracticabile. Nu e de-ajuns să concepi un guvernământ perfect — spune Aristotel, vizând neîndoielnic utopia socială platoniciană —, ci trebuie mai ales un guvernământ practicabil, care să se poată înfăptui lesne şi deopotrivă în toate statele"[10]. Şi, mai explicit: „orice schimbare de constituţie, ca să fie acceptată şi lesne înfăptuită, trebuie să plece de la situaţia statelor actuale. În politică ... nu e mai uşor a reforma

[10] *Politica*, VI, 1, 3, 1288 b 35-38.

un guvernământ existent, decât a-l creia, după cum e mai anevoie să dezveţi ceva, decât să înveţi ceva"[11].

Sunt deci în joc două teme, aceea a principiului formal-inteligibil de stat ideal şi aceea a existenţelor reale, („toate statele"), entităţi individual-sensibile. Recunoaştem metafizica axiomelor, cum şi cea a orientării spre concret care fundează raţionamentul inductiv. Rămâne de văzut în ce fel funcţionează aceste premise metafizice în sfera metodologică a filosofiei sociale.

La finele ultimei cărţi a *Eticii Nicomahice* sunt specificate obiectivele pe care le va urmări cercetarea empirică. Tabloul acestor obiective este destinat atât cunoaşterii ştiinţifice a individualelor, în speţă statelor-cetăţi ale Greciei din timpul dat, cât şi scopului mai înalt ce constă în statornicirea modului în care ar urma să fie reformate. Trebuie deci plecat de la realitatea practică şi urmează a o modifica, ţinând seamă şi de ea dar şi de comandamente de principiu. *Etica Nicomahică* a fost continuată, potrivit normei menţionate, de un grup de lucrări întocmite în *Lyceu* de Magistru, laolaltă cu studenţii săi, referitoare la starea socială şi politică a 158 de cetăţi. Ceea ce s-a păstrat este textul despre *Constituţia Atenei*. Urma în fine tratatul *Politica*, unde, consecutiv cercetării „de teren" asupra *polis*-urilor, era expusă concepţia asupra fondului „problemei sociale" şi a transformărilor trebuitoare şi posibile.

Revenind la textul cu care se încheie *Etica Nicomahică*, se observă că se înfăţişează ca un adevărat plan de lucru pe care aveau sarcina să-l precizeze celelalte menţionate lucrări.

Ţinând seama şi de ceea ce au spus înaintaşii, trebuie, indică Magistrul Şcolii: să examinăm constituţiile existente; să studiem condiţiile favorabile ori nu, în care se dezvoltă în genere, orice societate, spre a degaja de aici învăţăminte istorice explicative cu caracter universal; să trecem în revistă modurile cum au acţionat normele universale în cazul fiecărei cetăţi în parte; să conchidem prin statornicirea normelor organizării optime[12]. Se îmbină, cum vedem, procedura inductivă cu metoda deductivă.

[11] *Politica*, VI, 1, 4, 1289 a 1-5.

[12] Vd. *Etica Nicomahică*, X, 10, 1101 b.

Este aici şi altceva decât propensiunea spre metodica observaţională. Convins că armonia cosmică învăluie întregul real, ilustrului discipol al lui Platon îi vine greu să admită putinţa existenţei vreunui stat din care ar fi cu totul absent adevărul esenţelor, necesare, universale. De aceea, observă E. Barker, în timp ce Platon refuzase (cel puţin în *Statul*) să accepte vreunul din statele ce fiinţează, dacă nu e integral refăcut, Aristotel căuta căi susceptibile ca, prin reforme, să asigure păstrarea alcătuirilor statale existente, modificate[13]. Încă într-unul din dialogurile sale de tinereţe, azi pierdute, când mai era platonizant, se distanţase totuşi de maestrul său atunci când refuzase să admită că pentru a înfăptui dreptatea ar trebui aşteptat doar statul ideal[14].

Aristotel, neîndoielnic, opune procedura inductivă — prin care urmează să demareze cercetarea — apriorismului platonician, potrivit căruia construcţia statului Ideal trebuie să plece de la concept. Dar examenul mai minuţios al reflexiei aristotelice cum şi considerentul privitor la evoluţia cugetării platoniciene ni-l arată mai puţin departe de Platon decât s-ar putea crede. În fond, ca şi Platon, el are în minte o noţiune de organizare politică declarată a fi, „în principiu", în mod necesar şi universal „cea mai bună". Spre ea trebuie să tindă oricare din statele care au ajuns la o anumită dezvoltare. E drept însă că, spre deosebire de Platon din *Statul*, el admite că, în vederea aplicării ei, trebuie luate în considerare condiţiile reale, concrete şi variate, dezvăluite într-o cercetare „sociologică", ce nu-şi are cât de cât echivalent în opera platoniciană. Totuşi nu uităm că scrisorile siracuzane ale bătrânului Platon către prietenii politici ai lui Dion sunt dominate tocmai de ideea pe care avea s-o valorizeze marele său urmaş: a ţine seamă, în proiectul de reformă a constituţiei Syracuzei, de împrejurările şi obiceiurile

[13] Vd. E. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, New-York, Dover Publications Inc., 1959, p. 191.

[14] Vd. Paul Moraux, *À la recherche de l'Aristote perdu. Le dialogue „Sur la Justice"*, Paris, Editions Nauwelaerts, 1957, *passim*.

locale, a adopta la acest dat concret principiile însuşite de fostul discipol, Dion, în *Academia* din Atena şi transmise prietenilor săi.

Notăm însă că formula ideală de organizare a societăţii e pentru Aristotel universal valabilă doar „în principiu". El e dispus să admită că, deşi „principiul" e unul singur, universal, el poate să se arate în unele situaţii greu de pus în aplicare. Acolo unde necesitatea teoretică şi posibilitatea practică nu coincid deplin, criteriul purităţii teoretice (formale) va ceda terenul criteriului oportunităţii practice: „O anumită constituţie, deşi preferabilă în principiu, se poate arăta pentru un anumit popor mai puţin buna\ decât o alta"[15]. De pildă, unui popor de păstori i se va potrivi un alt tip de constituţie decât cel al unui popor de agricultori, subînţelegându-se că ultimul tip ar fi superior primului.

Criteriul „potrivirii" este dat de faptul că îndeletnicirea productivă, în speţă păstoritul ori agricultura, creiază un anumit tip de nevoi materiale care, la rândul lor, decid asupra modului de viaţă — „încotro îi împinge nevoia, acel fel de viaţă duc oamenii"[16]. Rânduiala constituţional-politică adaptată modului de viaţă dat se arată deci legată, în adâncime, de genul relaţiilor economice dintre oameni şi de natură. Democrit luase şi el în considerare factorul „nevoi materiale". Dacă nu ne înşelăm, există însă între cei doi o deosebire, în virtutea căreia istoricul modern al antecedentelor concepţiei ştiinţifice asupra istoriei va aprecia punctul de vedere al lui Democrit ca fiind mai aproape de ştiinţă: nevoia materială este, la cugetătorul abderitan, un factor hotărâtor al *dezvoltării* istorice; la Aristotel, pe cât se pare, ea împinge către *constituirea* unui mod de viaţă, nu mai mult. Din unghiul de vedere al exigenţelor unei autentice ştiinţe sociale, e însă bine şi atât. Sub acelaşi raport, sunt relevabile şi considerentele implicate în cele expuse mai sus, potrivit cărora necesitatea abstractă trebuie mlădiată după

[15] *Politica*, VI, 9, 13, 1296 b 10-11.
[16] *Ibidem*, I, 3, 5, 1256 b 7.

posibilitatea concretă; universalul teoretic, după diversitatea exigenţelor reale. E necesar „raţionamentul general" dar, adaugă autorul *Eticii Nicomahice*, trebuie ca „în toate cazurile să fie observate *circumstanţele particulare*, ca în medicină"[17]. Mai explicit: „cine meditează la modu general cugetă în vid, în timp ce, meditând asupra cazurilor particulare, avem şansa de-a dobândi mai mult adevăr"[18]. Am examinat anterior semnificaţia dialecticii aristotelice asupra concretitudinii universalului. În viziunea ştiinţei sociale moderne apar, firește, şi insatisfacţii. Ele sunt stârnite de teza conceptului de „formă statală şi ideală", prestabilită, a cărei modalitate de constituire rămâne în ultimă instanţă speculativă, pur logică, nedesprinsă din stadiul istoriei, oricât de multe amendamente de mlădiere şi diferenţiere, concretizate, i s-ar aduce.

Principiul istoricităţii. În timp ce, la punctul anterior, norma metodologică, dialectică, luată în considerare se aplică diferenţierilor extinse în spaţiu, de astă dată este vorba de dialectica diferenţierilor în timp.

Etapa clasică a mişcării filosofiei greceşti adusese în atenţia cugetătorilor realitatea socială, ca obiect particularizat calitativ. Străduania de-a o înţelege în fiinţa ei specifică, prezentă, impusese, de la început, exigenţa de a se medita asupra procesului formării acestui prezent, aşadar asupra istoriei trecute. La gânditori atât de variat specializaţi, ca Democrit şi Hipocrate, Euripide şi Platon, apar schiţe despre presupuse trecuturi istorice, considerate mitic ori laic. La Aristotel, consideraţiile asupra începuturilor şi etapelor mişcării istorice ale societăţii greceşti dobândeau pregnant caracterul unei norme necesare de conduită metodologică; după cum cel ce formulează principii ontologice cercetează istoria trecută a elaborării lor în mintea filosofilor, tot aşa profesionistul ştiinţei societăţii actuale va trebui să cunoască istoria constituirii ei. Ni se arată că „numai dacă privim lucrurile în evoluţia lor, începând

[17] *Etica Nicomahica*, II, 2, 1104 a.
[18] *Etica Nicomahica*, II, 7, 1107 a.

de la origini, putem avea, în acest caz ca şi în altele, imaginea cea mai adecvată despre ele"[19]. Spre deosebire de ceilalţi făuritori de schiţe istorice — adesea simple plăsmuiri în veşminte poetice — Stagiritul, vădit, procedează şi aici pătruns de spiritul investigatorului. Cu excepţia lui Homer, nu ştim ce izvoare va fi utilizat, dar e cert că s-a aplecat asupra problemei istorice ca om de ştiinţă. Întocmai ca Democrit, dar — când a avut posibilitatea s-o facă — cu mult mai multă minuţie şi o mult mai largă bază documentară[20].

Viziunea asupra trecutului se îmbogăţeşte la el cu o nouă dimensiune metodologică, aceea a *periodizării*.

Potrivit acestei diviziuni, el distinge faze istorice distincte, cu caracter istoric obiectual. Dacă nu ne înşelăm, două ar fi etapele ce-ar fi precedat societatea timpului său, una „ciclopică", cealaltă a satului comunitar.

Prima fază e pomenită şi în *Politica* (I, 1, 17) şi în *Etica Nicomahică*.

În aceasta din urmă, modul de viaţă al „ciclopilor" este schiţat astfel: „fiecare trăieşte după cum îl taie capul, exercitându-şi autoritatea asupra soţiei şi copiilor săi"[21]. Cum legenda Ciclopilor era cunoscută de orice grec cultivat, căci figura în *Odiseea*, se poate admite că, evocând modul lor de viaţă, el avea în vedere şi spusele textului homeric, unde se scriu despre Ciclopi următoarele:

> Nu seamănă cu mâna lor, nici ară
> .....
> N-au loc de sfat, nici lege n-au Ciclopii,
> Ci şed pe culmea munţilor în peşteri
> Şi fiecare-şi vede doar de casă
> Şi nu le pasă unora de alţii[22].

[19] *Politica*, I, 2, 1, 1252 a 24–25.

[20] Vd. spre pildă, atenţia dată de Aristotel *documentării*, în lucrarea *Constituţia Atenei* (Bern. Haussoulier, *Introd.* la *Constitution d'Athènes*, Paris, „Les Belles Lettres", 1941, p. XVII).

[21] *Etica Nicomahică*, X, 10, 1180 a.

[22] *Odiseea*, IX, 147–154, trad. G. Murnu.

Ciclopii ar fi fost culegători şi n-ar fi cunoscut agricultura. Din textul homeric ce urmează celui reprodus de noi rezultă că n-ar fi cunoscut nici păstoritul. Ştim însă, tot din *Odiseea*, că ciclopul Polyphem a fost păstor. Se întretaie probabil aici două legende diferite despre o condiţie care, în oricare din cele două versiuni — e ceea ce ne interesează mai ales — nu impune o legătură stabilă cu un anumit lot de pământ. Potrivit oricăreia din legende, ciclopii nu ar fi avut nici un fel de norme de organizare socială, deci nici instituţii (alta decât familia monogamă). Fiecare familie ar fi trăit izolată, fără raporturi cu altele, dar în interiorul ei se exercita dreptul absolut de decizie al bărbatului. Noţiunea de proprietate asupra solului, oricare ar fi ea, nu putea exista, căci ea presupune relaţii reciproce între oameni în cadrul unei colectivităţi.

Dat fiind că, privitor la această fază iniţială, Aristotel nu avea la dispoziţie decât legenda — scrisă, dar însoţită probabil şi de cea orală — e greu de precizat gradul de convingere cu care accepta versiuni de acest gen; nu cunoaştem exact sfera de note determinative pe care le admitea ca fiind proprii fazei „ciclopice". După Jean Aubonnet, textul homeric reprezenta pentru el, „fără îndoială ... o zugrăvire mitică a începuturilor aspre ale societăţii omeneşti"[23]. Însă, în ciuda coeficientului de aproximaţie, e verosimilă supoziţia că, evocând pe ciclopi, el privea tema cu viziune de istoric, iar nu de simplu mitograf, că avea deci în vedere, estompat, o condiţie iniţială de viaţă a unor oameni a căror primitivitate avea drept note de bază cel puţin autoritatea lui *pater familias*, inexistenţa legilor, izolarea non-socială şi nonproprietatea.

Urmase o altă fază istorică, posterioară celei „ciclopice"*, dar anterioară contemporaneităţii sale, fază despre care avem toate

[23] J. Aubonnet, *Aristote-Politique*, I-II, Paris, „Les Belles Lettres", 1960, nr. 5, p. 109.

* Afirmaţia aceasta cere o explicaţie. La prima vedere, textul din *Politica*, I, 1, pe care ne bizuim, pare să aibă în vedere o singură etapă trecută şi nu două. Nu putea fi vorba însă ca, în una şi aceeaşi formă de convieţuire, oamenii să „trăiască singuratici" (ca cei pomeniţi de Homer), cum spune Aristotel, şi totodată să constituie o „comunitate a mai multor case" adică „un sat ... cârmuit de basilei".

motivele să credem că Aristotel poseda nu simple relatări legendare, ci de astă dată informaţii solide, verificate.

Citim în *Politica*: „Prima asociere a mai multor familii, ... prima societate este satul, care se poate socoti în mod firesc ca o gospodărie de familii pe ai cărei membri unii îi numesc fraţi de lapte ... Fiecare familie este cârmuită de cel mai bătrân şi tot asemenea, în asociaţia familiilor, prevalează forma bazileică de conducere din pricina rudeniei membrilor ei"[24].

De asemenea, în altă parte: „La început (în asociaţie), membrii familiei ... aveau toate în comun; mai târziu însă lucrurile şi avuturile fură împărţite..."[25]

În această a doua fază se constată fiinţarea unei comunităţi ale cărei legături sunt atât de ordin sangvin cât şi economic (comunitate de bunuri). Ea îşi duce viaţa în comun, fiind guvernată de bătrâni. Este faza pe care ştiinţa de mai târziu avea s-o confirme, denumind-o etapă *gentilică*.

În fine, a treia etapă, cea a *pòlis*-ului. Deşi e susceptibilă de ameliorări, ea e socotită, structural vorbind, ca definitivă.

Procesul schiţat mai sus e văzut de Gomperz astfel: Aristotel ia ca punct de plecare două genuri de raporturi, primare: cel dintre soţ şi soţie şi cel de stăpân-sclav. Unitatea dintre ele[26] instituie prima entitate organizatorică, anume „casa". Reunirea caselor dă „satul", iar fuziunea satelor generează ceea ce numim *pòlis*[27].

Să comparăm imaginea aristotelică despre trecutul societăţii omeneşti cu cea hesiodică. Ţăranului copleşit de nevoi care a scris *Munci şi zile*, obida îi stârneşte fantezia; împins de nevoia unei alinări onirice, el visează o trecută „vârstă de aur". Consideraţiile pentru care acel trecut e închipuit bun nu sunt şi nu pretind a fi bazate pe vreo informaţie oarecare. Altfel stăteau lucrurile în concepţiile profesate de Democrit şi Aristotel. Ei,

[24] *Politica*, I, 1, 7, 1252 b 15-23.
[25] *Ibidem*, I, 3, 12, 1257 a 21-23.
[26] *Ibidem*, I, 1, 6, 1252 b 9-10: „Din aceste două legături între bărbat şi femeie, stăpân şi sclav, ia fiinţă familia".
[27] Th. Gomperz, *op. cit.*, vol.III, p. 347.

neîndoielnic, atenţi la anumite transmisiuni informaţionale, preluate din generaţie în generaţie şi ajunse până la ei, vedeau în acestea puncte de sprijin ale conceptului lor teoretic de progres. Temeiul metafizic al acestui concept la filosoful abderitan nu ne pare descifrabil; la cel din Stagira însă se lasă întrevăzut. Oare nu este propriu oricărei esenţe din sfera sublunară de-a trece din potenţă în act, de-a înainta procesual către o actualizare tot mai împlinită, până când atinge, în *entelèheia* — în act — starea ultimă, integrală, a actualizării ? În cazul entităţii formale care e socialul, procesul (*enèrgeia*), potrivit statornicirilor teoretice amintite, nu poate să nu fie totuna cu trecerea spre societatea superioarei împliniri a esenţei-formă. În *Politica*, după textul menţionat mai sus privitor la fazele anterioare ale cetăţilor, autorul spune despre cetatea actuală cea bună că este „finalitatea (primelor comunităţi), ştiut fiind că natura unui lucru este (în) starea lui finală; căci ceea ce este fiecare lucru, de îndată ce creşterea lui s-a încheiat, este tocmai ceea ce numim noi natura fiecărui lucru, spre pildă a unui om, a unui cal ... Mai mult, cauza finală şi rostul sunt ceea ce e superior..."[28].

Conceptul progresivităţii în mişcarea societăţii nu e nicăieri, ca atare, formulat în mod textual. Nici *criteriul* tezei progresivităţii nu e dat în vreun fel oarecare. Ambele există însă vizibil în reflexia autorului *Politicii*. Citim, de pildă: „Constituţia cretană ... este cu mult mai puţin înaintată (decât a Spartei) ... Se ştie că lucrurile vechi sunt de obicei mai puţin desăvârşite decât acelea de mai târziu"[29]. Autorul acestui text considera, neîndoielnic, că atât datul istoric concret cât şi abstracţia teoriei formei converg către concluzia progresivităţii.

În substratul schiţei aristotelice asupra etapelor desfăşurării procesului progresiv se distinge, bine reliefată, centrarea asupra a ceea ce numim *relaţii sociale din planul vieţii materiale*: α. Izolarea economică şi an-arhia în faza „ciclopică"; β. Interrelaţii pe baza proprietăţii comune şi ierarhia gentilică, în faza a doua;

[28] *Politica*, I, 1, 8, 1252 b 30-35; 1253 a 1.
[29] *Ibidem*, II, 7, 1, 1271 b 22-23.

γ. Proprietatea individuală, în cadrul relaţiilor de stat-*pòlis*, în faza finală. Luciditatea cu care e privit planul cerinţelor materiale rezultă elocvent din enunţul deja reprodus: „Încotro îi împinge nevoia, acel fel de viaţă duc oamenii"[30]. Textul platonician din *Protagoras* indicase drept factori de civilizare însuşiri fizice şi morale (ca de pildă, „simţul onoarei şI legalităţii") date de zei. La Aristotel evoluţia pare a se sprijini pe mişcarea unui factor obiectual din sfera relaţiilor materiale; motorul sub imperiul căruia se săvârşeşte procesul evolutiv nu e nici activitatea productivă — a mâinii — ca la Democrit, dar nici zeitatea ca la Platon. Este, fără îndoială, dinamismul intrinsec, primordial al formei. Progresul există doar până în stadiul când se atinge „desăvârşirea".

Un idealism istoric, subtil, teleologic dar nu teologic. O dialectică ştirbă, doar retrospectivă, dar, metodologic vorbind, fructuoasă.

d. PRINCIPIILE OPTIMEI ORGANIZĂRI A CETĂŢII

Ele nu ne sunt date într-o formă sistematică, dar se întrevăd constant. Sunt presupuse a fi singure în măsură să satisfacă imperativele „societăţii perfecte" („statului perfect"), adică a aceluia capabil să „asigure cetăţenilor pe care îi guvernează ... bucuria fericirii celei mai perfecte pe care o comportă condiţia lor"[31]. Potrivit convingerii aristotelice asupra concordanţei firești dintre interesul individual şi cel social, ţinând seama şi de teza asupra validităţii metafizice a principiilor ce susţin sistemul social în ansamblul lui, normele rânduielii sociale la care ne vom referi mai jos sunt considerate ca acte determinative necesare ale „vieţii fericite", ca şi ale principiului socialului: totodată şi ca derivate, în sfera „ştiinţei sociale", ale unor axiome (metafizice).

[30] *Politica*, I, 3, 5, 1256 b 7.

[31] *Ibidem*, IV, 1, 1, 1323 a 16-19.

α. *Principiul proprietății private.* Este contrapus celui platonician al proprietății colective. Nu e gândit, ca în cugetarea modernă, cu precădere din punctul de vedere al eficacității economice — deși aceasta nu e ignorată — ci mai ales sub raportul fațetei lui morale. Nu e înțeles ca un produs al istoriei, ci ca un dat natural, congenital al omului. „Omul — se spune — are două mobiluri esențiale de angajare și iubire: proprietatea [privată] și afecțiunea: or, într-un astfel de stat [ca cel platonician] nu-și găsesc locul nici una nici cealaltă"[32]. Simțul proprietății fiind socotit, cum am mai spus, de ordinul esențialității umane, rezultă că cei cărora Stagiritul le refuză proprietatea sunt considerați ca deficienți din unghiul de vedere al putinței lor de-a actualiza esența umană. Sub domnia proprietății colective care e „nenaturală", crede Aristotel oamenii, pe lângă că s-ar dezinteresa de producție și de apărarea statului, ar deveni mai arțăgoși, ar pierde plăcerea pe care ar da-o sentimentul de proprietar, ar rămâne fără acea virtute ce constă în înclinația de-a oferi daruri. Pe de altă parte, viciile morale pe care crede Platon că le-ar antrena după sine proprietatea privată nu s-ar datora acesteia, ci „răutății oamenilor"[33]. În acest punct, elevul reproșează fostului său Magistru că ar fi adeptul a ceea ce am numi noi, azi, o etică materialistă.

β. *Principiul familiei.* Dacă, așa cum s-a spus în fraza pe care tocmai am reprodus-o, omul s-ar pierde, în cazul că nu și-ar cultiva nevoia de afecțiune, apoi singurul loc unde aceasta s-ar conserva ar fi familia. Sistemul platonician al uniunilor sexuale „dirijate" și al „progeniturii de stat", dizolvând sentimentele părintești, filiale, frățești, ar stârni însăși calitatea sensibilității, cu efect dezumanizator. În concepția aristotelică asupra familiei se unificau, pe cât se pare, considerente materiale (familia ca subiect al proprietății) și considerente psihologice (ca sediu primar al afectivității).

[32] *Politica*, II, 1, 17, 1262 b 22–24.
[33] *Ibidem*, II, 2, 8, 1263 b 23.

γ. *Principiul separației dintre munca fizică și virtuțile moral-intelectuale.* „În statul perfect ... cetățenii se vor abține cu grijă de la orice profesii manuale, ori negustorești, căci acestea sunt ignobile și contrare virtuții. Nu se vor deda nici agriculturii. Trebuie timp liber pentru ca cineva să-și însușească virtutea și pentru a se ocupa cu treburile politice"[34].

Acești preferați sunt denumiți de către Stagirit *agathoi*-ἀγαθοί, termen care, după cum spune Stella Petecel, are, în funcție de context, înțelesul, fie de „buni", de „aristocrați", sau de „virtuoși". Dar diversele înțelesuri ar gravita în jurul semnificației de „noblețe spirituală"[35].

În concepția pe care o expunem, practicarea muncii fizice este hotărât incompatibilă cu împlinirea „virtuții", cu actualizarea „esenței" umane: „virtutea n-are nimic de a face cu îndeletnicirile meșteșugarilor, negustorilor, simbriașilor"[36]. Cum am mai spus, altele sunt activitățile ce susțin trecerea în act a acelei esențialități, anume treburile politice, economice, morale și intelectuale, despărțite abisal de munca fizică. Comerțul, fie cu produse, fie cu bani, era detestat de filosoful nostru, atât ca unul ce era socotit în sine nedemn sub raport moral, cât și pentru că, într-un fel oarecare, cerea muncă fizică. Se trăda în aceste enunțuri adversitatea, cel puțin față de o parte a *dèmos*-ului dacă nu față de totalitatea lui. O temă în care declarațiile Stagiritului sunt ambigui.

δ. *Principiul separației dintre munca fizică și proprietate.* Era corolarul adversității față de concepția platoniciană asupra proprietății. „Proprietatea trebuie să fie în mâinile [cetățenilor ce nu muncesc], căci aceștia sunt cetățeni și e necesar ca cetățenii să dispună de bune condiții materiale ... Dacă deci proprietățile trebuie să fie în mâna acestora, plugarii trebuie cu necesitate să fie, sau sclavi, sau barbari, sau *Perioeci*"[37].

[34] *Politica*, IV, 8, 2, 1328 b 36-41; 1329 a 42-43.
[35] Stella Petecel, Comentariul nr. 30 la *Etica Nicomahică*, ed. cit., cartea a VIII-a, p. 361
[36] *Politica*, VII, 2, 7, 1319 a 26-27.
[37] *Ibidem*, IV, 8, 5, 1329 a 18-26.

Cel ce crede că munca fizică e străină de virtute şi că aceasta din urmă e legată de exercitarea dreptului de proprietate va conchide, silogistic, că munca fizică trebuie să excludă dreptul de proprietate. De o parte deci relaţia: eliberarea de muncă-proprietate-virtute-însuşirile morale şi intelectuale superioare (cerinţe ale actualizării „esenţei" Omului); de altă parte, relaţia: muncă-nonproprietate-precaritate morală şi intelectuală (incompatibile cu esenţa Omului *in actu*).

ε. *Principiul inviolabilităţii instituţiilor date. Respectul ordinei publice şi al ierarhiei.* „În toate statele bine constituite, grija dintâi pe care trebuie să o avem este să nu ne îndepărtăm cu nimic de lege şi să ne ferim a-i aduce o vătămare cât de uşoară"[38].

Conduita pe care şi-o impusese Socrate după nedreapta sa condamnare corespundea unei reguli ce avea să aibă o grea pondere în sistemele lui Platon şi Aristotel. Atâta timp cât o decizie legală sau o lege sunt în vigoare, fie bune, fie rele, trebuie onorate. La Aristotel norma derivă din structura unei cugetări care, antedeliberativ, identifică noţiunile de societate şi de stat. De aici, judecata: dacă principiul socialului e „de la natură", iar statul dat o concretizare a socialului, rezultă că legile statului sunt expresiile „substanţiale" ale fiinţării socialului. O lege rea trebuie modificată pe cale legală. „Răutatea" legii poate cel mult stânjeni optima afirmare a esenţei socialului, în timp ce încălcarea legii loveşte de moarte esenţa însăşi. De aici insistenţa cu care se ocupă, în *Politica*, autorul ei, de combaterea fenomenului revoltei contra ordinei din cetate, ordine a ierarhiei claselor şi subclaselor în societatea dată.

ζ. *Principiul libertăţii.* Trebuie consemnat, dar ştiind că are în aristotelism o reglementare particulară. Când Stagiritul afirmă că, spre a fi fericit, omul trebuie să fie liber, el are în vedere, ca orice intelectual grec, condiţia celui liber de muncă fizică, aşadar contrapusă în prim rând condiţiei de sclav. Insistenţa cu care asociază libertatea de conservare proprietăţii private şi a familiei monogame are în mod manifest o destinaţie antiplatoniciană.

[38] *Politica*, VIII, 7,2, 1307 b 30-32.

Cercetând mai departe determinaţiile conceptului, se reliefează tot mai mult specificitatea lui aristotelică. E vorba de libertatea unui individ care „nu-şi este suficient"[39]. În ce sens ? Din moment ce capacitatea societăţii e alta decât suma capacităţilor indivizilor, omul care, singur „nu-şi este suficient", se împlineşte beneficiind de acel plus de valoare pe care o creează prin socialitatea sa. Prin urmare, pentru om, cultivarea „virtuţii", adică împlinirea „esenţei sale umane", implică integrarea sa în ierarhia cetăţii, în ordinea ei legală, strictă, constructivă. Criteriul aristotelic decisiv este un suprem *principiu al statului*, conceput, dacă e „perfect", ca întru totul de dorit şi demn de eternizat. Încadrându-se în constrângerea ideal normată a unui asemenea stat, individual, implicit, şi-ar vedea promovate năzuinţele persoanei sale morale şi intelectuale. Lui Aristotel „îi era cu totul străin gândul că libertatea individuală [în sensul modern — n.n. I.B.], inclusiv aceea de-a greşi, ar putea fi numărată printre lucrurile deziderabile"[40]. Aceasta e condiţia *optimă* din statul „ideal", unde, nu uităm, meşteşugarii, ţăranii, negustorii, sclavii mai ales, sunt puşi în situaţii legale de mult mai accentuată severitate. Autorul *Politicii* condamna tipul de societate imaginat de Platon în *Statul*, spunea că, suprimând libertăţile, acesta s-ar asemui unei „cetăţi asediate", dar, socotind bine, cei care, potrivit criteriilor aristotelice, ar fi trebuit jeliţi, nu ar fi fost, în statul platonician, nici mai mulţi la număr şi nici mai vrednici de compasiune decât în propriul său „stat ideal".

*

Constant, în proclamaţiile partizanilor societăţii moderne — oameni politici şi specialişti ai filosofiei sociale — e prezentă aserţiunea potrivit căreia civilizaţia implică principiile de proprietate, familie, ierarhie, ordine şi disciplină. Sunt, toate,

[39] *Politica*, I, 1, 12, 1253 a.
[40] Th. Gomperz, *op. cit.*, p. 341.

descinse din filosofia aristotelică. Fiecare orânduire a preluat aceste norme, dar în altă modalitate istorică specifică. Pentru aderenţii la cea modernă, proprietatea înseamnă proprietatea *privat*□ asupra mijloacelor de producţie, familia, neamestec al statului în relaţiile infrafamiliale, ierarhia, supremaţia patronatului asupra muncii.

e. CONFIGURAŢIA SOCIETĂŢII IDEALE

O primă deosebire de configuraţie separă pe cetăţeni — elită posesoare de drepturi depline, în sensul celor deja spuse — de restul populaţiei, compusă din meşteşugari, ţărani, negustori, sclavi. Aceştia n-au proprietate, sunt lipsiţi de drepturi, în mod parţial sau total.

Din motivele care au fost arătate în paginile anterioare, sclavii sunt excluşi fără rezerve din rândul cetăţenilor. Când e vorba însă de celelalte categorii, filosofului nostru îi e greu să dea o formulă categorică. În adevăr, cei care, prin meşteşuguri sau alte îndeletniciri productive, participă la asigurarea existenţei fizice a corpului social, „sunt o necesitate pentru existenţa statului"[41]. Totuşi, „meseriaşii nu trebuie să aibă drepturi cetăţeneşti şi tot aşa nici o altă grupare (socială) a cărei menire nu constă în pregătirea pentru virtute"[42]. Ei nu pot în nici un caz primi funcţii de judecători sau de dregători[43], nici acceptaţi printre cei chemaţi să fie purtători ai creaţiilor intelectuale pure.

Cea mai bună structură socială are deci, în privinţa sclavilor, doar sarcina de a le asigura posibilitatea de a trăi, dar cu grija neslăbită de a-i supraveghea şI, la nevoie, de a se apăra contra lor. În privinţa celorlalţi oameni ai muncii fizice, nesclavi,

[41] *Politica*, IV, 8, 6, 1329 a 36.
[42] *Ibidem*, IV, 8, 5, 1329 a 20-22.
[43] *Ibidem*, III, 1, 4, 1275 a 24.

societatea are misiunea de a le satisface şi celelalte trebuinţe, dar aşa cum sunt ele în mod „natural", adică limitate.

Rămâne lumea celor cu drepturi depline. Omogenitatea lor „esenţială" le dă dreptul la o egală participare la fericire. Stagiritul, cum se va vedea în cadrul *eticii* sale, nu e dintre aceia care, ca Platon, cred că practicarea virtuţii ar implica dispreţul faţă de bunurile materiale. Experienţa îi arătase lui Aristotel că, dacă bogăţia prea mare ducea la decăderea moravurilor, apoi nici sărăcia nu se arătase propice pentru înălţarea lor. Cere deci ca, în statul proiectat, condiţiile extreme din societatea „de sus" să dispară în favoarea unei stări economice echilibrate, de avuţie *medie*, singură susceptibilă să garanteze promovarea superioară a valorilor etice şi intelectuale. Citând pe poetul Phocylide, el spune: „starea de mijloc este cea mai bună. De ea vreau, în cetatea mea, să ţin şi eu "[44]. Egalitarismul strict, deşi poate demn de laudă în mod abstract, nu este practic realizabil, cunoscând felul de-a fi al celor mai mulţi[45]. Deşi e reticent faţă de democraţiile din timpul său, Magistrul *Lyceului* înclină să admită că un anumit democratism, restrâns e „mai puţin rău" decât alt regim, ca unul ce-ar fi în mai mare măsură capabil să înfăptuiască linia socială favorabilă mijlocaşilor.

În ce sens putem accepta formula, adesea întâlnită, în virtutea căreia Aristotel a fost „un adept al condiţiei sociale de mijloc"?

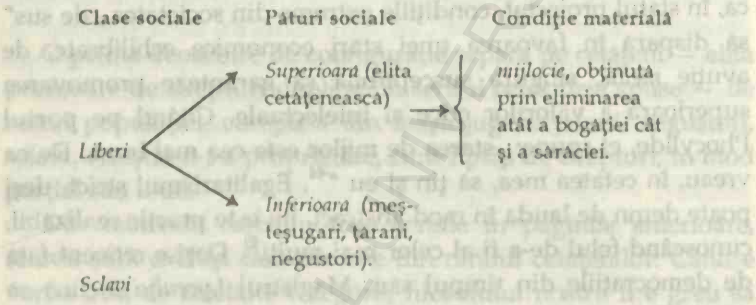
Filosoful gândeşte în spiritul convingerii asupra rupturii antagoniste ce separă clasa celor liberi de sclavi: nu se pune chestiunea unei poziţii mediane între unii şi alţii. În rândul celor liberi, el va păstra pe un plan inferior pe executanţii de muncă fizică. În ceea ce priveşte însă stratul social „superior", el se situează pe o poziţie egalitaristă sub raport economic şi politic; doar în acest punct intervine atitudinea sa de partizan al stării de mijloc.

[44] *Politica*, VI, 9, 7, 1295 a 34.

[45] Vd. *Ibidem*, II, 4, 11-12, 1267 a 36-40; 1267 b 1-4.

De pe platforma ce se conturează prin ansamblul comportamentelor teoretice consemnate mai sus, Magistrul *Lyceului* priveşte adesea cu relativă bunăvoinţă pe cei „de jos", dispus să accepte unele tendinţe democratice.

Ajungem la următoarea schemă a structurii sociale din statul „desăvârşit":



*

Există o psihologie a fiecărei filosofii. Ea creează configuraţii de conştiinţă care, coagulate în sistemul dat, construit de concepte, prind în schema lor modalităţi de soluţionare în spiritul unui mecanism conceptual devenit spontan în urma unei îndelungate practici teoretice; spontan, aşadar peste intenţia descifrabilă a filosofului. Să reconsiderăm, în sensul acestei notaţii, viziunea aristotelică asupra diversificării sociale în statul „perfect", reţinând cuplul de principii materie-formă. Nu avem argumente de text spre a afirma că raportul dintre stratul social dominator şi restul populaţiei ar fi instituit *în mod deliberat* conform cuplului materie-formă.

Nicăieri filosoful nostru nu sugerează măcar necum să spună un asemenea lucru. Dar există aici, frapant, ceva din „psihologia" acestui cuplu. Iată unitatea de *substanţă*,

determinată prin organizare fermă, ierarhie, ordine publică şi aparat constrictiv. Ce „compoziţie" are ea? „Superiorii" reprezintă un grup de oameni care, prin exercitarea drepturilor şi a prerogativelor familiale — subliniază Aristotel — se prezintă ca personalităţi distincte determinate şi *determinante, active,* în plan politic şi moral, ataşate exclusiv *spiritualităţii, purtătoare* în actu ale *„esenţei"* umane. Sediu de esenţialitate diferenţiatoare, activitate, spiritualitate, nu amintesc oare toate acestea notele conceptului de formă? „Inferiorii" nedispunând de proprietate şi de drepturi, sunt o masă depersonalizată, lipsită adică de determinaţii individualizante, in-formă. Absorbiţi de munca fizică şi străini de cea intelectuală, sunt entităţi ale corporalităţii; sunt mânaţi, pasiv, de deciziile celorlalţi, oricare ar fi acestea, receptivi ai voinţei lor. Nondeterminare, corporalitate, pasivitate, receptivitate, acestea sunt notele conceptului de materie! Se întrevăd structuri mentale ce se impun, antideliberativ, unor demersuri intenţionate.

I. CONCLUZII

Ontologia socială aristotelică instituie primordialitatea „naturii sociale" asupra sumei oamenilor, străină de cunoaşterea faptului că entităţile sociale *Om* şi *Societate* sunt congenitale, concomitente, apărând prin interdeterminare şi rămânând continuu interdependente. Pe măsura însă a filosofemei asupra unei relaţii obiectuale cu caracter de necesitate şi universalitate în care indivizii sunt integraţi fără a li se nega libertatea voinţei, se profilează conceptul de legitate socială. Enunţuri ca „individul nu-şi este suficient" sau „nevoile determină felul de viaţă", formulează totuşi — vag, sumar — anumite legi sociale. Dar teoria formelor sociale care, „perfecte" fiind metafizic, s-ar putea, şi în planul obiectualităţii istorice, să nu ofere putinţa practică a cetăţii „desăvârşite" gravitează în jurul himerelor absolutului.

Ca metodologie socială, cugetarea aristotelică va fi remarcată de istoriografia moderna îndeosebi prin normele *practice* de

considerare, fie şi criticabilă, a dialecticii universalului concretizat prin experienţă. Vom reţine punctele de vedere ale istoricităţii, periodizării şi progresivităţii vieţii sociale.

Se conturează totodată o *ideologie* (în mai multe dimensiuni, după cum am arătat). Ca filosof ataşat de orânduirea socială în care trăieşte, Stagiritul o va considera ca imuabilă, susceptibilă de perfecţionare, deci virtual perfectă. Orice ideolog ataşat unei anumite formaţii sociale tinde să o considere ultimă, definitivă; numai că Aristotel o afirmă în mod prejudicial, fără gândul că ar putea să se pună cerinţa ca un atare atribut să fie proclamat în urma unei cercetări istorice obiectuale şi obiective, doveditoare, a unei dezbateri *pro* şi *contra*.

2. IDEI POLITICE*

Temelia concepţiei politice a lui Aristotel este năzuinţa de-a ameliora tipul de stat existent (ca stat al configuraţiei sociale date).

Pe larg se ocupă Aristotel de *formele* statului, firește ca forme ale statului discernabile în timpul său. El vorbeşte de existenţa, în principiu, a trei forme de stat: *monarhia* (întemeiată pe guvernarea unuia singur), *aristocraţia* (având la bază principiul guvernării celor puţini) şi *politeia* (adică guvernarea tuturor). Aceste forme corespund menirii statului dacă asigură interesele tuturor, aşa cum le vede Aristotel. Dacă nu, atunci avem de-a face cu alte forme, inferioare, care ar constitui organizări degradate ale primelor şi care ar fi, respectiv: *tirania, oligarhia* şi

* Prezentul text are ca obiect *filosofia* aristotelică şi deci lasă politologia, economia politică, etica, estetica din sistemul lui Aristotel în sarcina lucrărilor speciale corespunzătoare, aşa cum a făcut şi cu logica *Organon*-ului. Nu omite însă consemnarea sumară a acestor preocupări, ca unele care, în mintea autorului lor, deşi distincte, intrau într-o unitate de sistem, „metafizică"; nu ar fi cazul să se neglijeze faptul că, în unele privinţe, ele angajează nemijlocit filosoficul.

democraţia. El consideră democraţia ca inferioară, în măsura în care satisface interesele majorităţii (firește, cu excluderea sclavilor), dar nu şi pe ale aristocraţilor. Ar fi preferat, se-nţelege, teoretic, *politeia*. Nu exclude posibilitatea ca, în anumite împrejurări, regimul aristocratic să se arate a fi cel mai bun. Totuşi, având de ales, practic, între acesta din urmă şi cel democratic, semnalează avantajele relative ale democraţiei. Cum am mai spus, înclină, deşi nu fără rezerve, în favoarea ei. Critică regimurile aristocratice pentru că favorizează inegalitatea dintre păturile sociale. Într-o lucrare azi pierdută, *Perì dicaiosỳnes* – Περὶ δικαιοσύνης (Despre dreptate) pomenită de Demetrios (*Despre expunerea interpretativă*), Aristotel a criticat regimul atenian al celor treizeci de tirani, pentru că vădea orientarea lor străină de dreptate şi de popor, în ciuda demagogiei cuvântărilor lor despre dreptate[46]. În timp ce guvernările aristocratice sunt prielnice, spunea Aristotel, măririi distanţei dintre stările economice extreme, scopul trebuie să fie reducerea discrepanţelor. Vorbind despre democraţie, el spune: „Formele democratice sunt cele mai solide dintre toate, pentru că în ele majoritatea domină şi pentru că egalitatea de care lumea se bucură în ele o face să ţină la constituţia care le-o dă. Bogaţii, din contra, când constituţia le asigură puterea politică, caută numai să-şi mulţumească orgoliul şi avariţia lor"[47]. Aristotel, fără a contesta faptul că în condiţiile democraţiei pot fi luate şi hotărâri proaste, observă totuşi că atunci când hotărârile sunt luate de cei mulţi, există condiţii ca, printr-o dezbatere publică, printr-un consens larg, să se evite măsurile nefaste.

Relevăm şi teza după care statul democratic are şanse să fie mai puternic decât altele. Este o idee pe care Aristotel a luat-o poate de la Herodot şi de la Hippocrate, idee conform căreia în democraţie oamenii sunt interesaţi să lupte pentru a asigura

[46] Eckart Schütrumpf, *Aristoteles über Athen*, în „Περὶ δικαιοσύνης" (Fr. 1 Ross), în „Hermes", 3-1980, Bd. 108, pp. 334-335.

[47] *Politica*, VIII, 6, 4, 1307 a 17-20.

păstrarea statului şi a independenţei lui, în timp ce, atunci când cei mulţi sunt excluşi din dreptul de-a decide, ei privesc cu pasivitate statul şi este mai mare riscul ca acesta să cadă pradă inamicilor. Din textul reprodus mai sus rezultă şi ideea de echilibru intern, care e mai stabil sub regimul democraţiei. Acesta are în vedere interese mai largi, în timp ce aristotelismul doar interese restrânse. Favorizând inegalitatea de avere, statul aristocratic constituie teren mai prielnic pentru răscoală. Preocupat de mijloacele de natură să asigure păstrarea „ordinei publice", el constată că „răscoala, în aristocraţie, se naşte din mizeria unora şi din bogăţia nemăsurată a altora"[48]. Argument în plus în favoarea unei repartizări egalitare a averilor.

Înclinarea prodemocratică a Stagiritului este recunoscută de numeroşi comentatori. Georges Mathieu crede că Aristotel se orientase examinând istoria ateniană de la finele secolului V, găsise acolo un model demn de adeziune în politica moderat-democratică a lui Teramenes şi, dimpotrivă, exemple de neurmat în sistemul oligarhic al lui Critias, ori în cel democratic al lui Trasibul[49]. În concepţia lui Charles Parain, autorul *Politicii* a fost însă un proaristocrat care ar fi apărat punctul de vedere al latifundiarilor, deşi s-ar fi simţit „pus în mare încurcătură" de condiţia economică prosperă ce se contura printre proprietarii de ateliere meşteşugăreşti[50].

Cum spuneam, anunţurile, în materie, ale lui Aristotel lasă loc unor controverse interpretative.

Soluţiile pe care le propune filosoful nostru problemelor de ordin particular trebuie examinate ţinând seama, negreşit, de viziunea lui filosofică de ansamblu. Ştim că „sufletele", sau *forme* ale individului, diferă de la un om la altul, că orice formă tinde spre *entelèheia*, deci, în speţă, spre înfăptuirea individualizării diferenţiatoare. Sub rezerva celor spuse mai sus în tema individului şi a libertăţii lui, va fi apreciată ca „naturală"

[48] *Politica*, VIII, 6, 2, 1306 b 36–37.

[49] G. Mathieu, *Introduction*, la „Constitution d'Athènes", Paris, „Les Belles Lettres", 1941, p. XII.

[50] Ch. Parain, *Les caractères spécifiques de la lutte de classes dans l'antiquité classique*, în „La Pensée", nr. 108, 1963, p. 20.

doar acea rânduială socială care concordă cu interesele individuale bazate pe proprietate individuală, unde unitatea cetății e obținută prin diversitatea indivizilor și, consecvent acestui fapt, prin discuțiile care se finalizează în acordul colectiv. Idealul despersonalizant pe care Aristotel îl propune nu înseamnă uniformizarea oamenilor: „Unitatea împinsă prea departe suprimă statul. Căci statul este ceva multiplu... Un stat nu se formează din indivizi asemănători"[51]. Pe aceste temeiuri, în numele cărora e combătut „comunismul" platonician, Aristotel nu putea să nu prefere, fie și în mod discontinuu, democratismul; în speță, unul ce s-ar fi putut contura în mintea celui ce studiase evoluția politică a Atenei, atent la virtuțile, dar și la păcatele variatelor constituții democratice pe care le trăise cetatea lui Pericle.

3. IDEI ECONOMICE

În procesul constituirii unei concepții filosofice mature asupra societății și istoriei ei, a avut o însemnătate esențială constituirea conceptului de *economie*. Termenul *oikonomìa* desemnează și la Aristotel doar regulile bunei gospodăriri a avutului domestic dar, independent de termen, este explicitată noțiunea unei discipline aparte, nenumite, despre dobândirea, schimbul și consumul produselor, în genere[52].

a. Aristotel constată că trebuie să distingem, atunci când cercetăm activitatea economică a oamenilor, anumite preocupări și acțiuni economice care ar fi împotriva naturii — cele *hrematistice* — de altele, conforme cu natura. Facem abstracție de felul în care Aristotel apreciază anumite activități, spre pildă comerțul (pe care-l disprețuiește). Ca acțiune economică opusă naturii, el insistă asupra cazului cămătăriei. Importantă aici este teza conform căreia anumite legături economice dintre oameni sunt *de la natură*. Aristotel folosește

[51] *Politica*, II, 1, 4, 1261 a 22-25.
[52] Vd.de pildă, *Politica*, întregul capitol 3 al cărții I.

termenul spre a denota întotdeauna, prin el, faptul că fenomenul numit nu depinde de arbitrarul oamenilor, ci este stăpânit de anumite determinante cu caracter obiectual. Naturalul e deci gândit într-un sens, potrivit căruia are caracterul de-a domina subiectivitatea, preferinţele, capriciile oamenilor. Suntem orientaţi spre recunoaşterea conceptului de lege economică obiectuală. În privinţa criteriului „naturalităţii": rezultă din text că este naturală îndeletnicirea economică ce promovează obiectual însuşiri morale pozitive. Dacă nu, e „nenaturală". Categoria economică e guvernată de cea *etică*, nutrită, cum vom vedea, de semnificaţii descinse din sfera metafizicului.

Erich Sommerfeld notează faptul că pe Aristotel l-a preocupat chestiunea de-a şti dacă preţul unui lucru reprezintă doar *măsura* valorii lui sau şi principiul *justeţei* preţului, ca *mijlocie, meson* — μέσον, între prea mult şi prea puţin[53]. Autorul german — care se referă la *Etica Nicomahică*, V, 8, 1133 a 20 — ni se pare neconvingător atunci când afirmă că pe Stagirit nu-l preocupa chestiunea *îndreptăţirii* etice în schimburile economice.

b. Citim în *Etica Nicomahică*: „Dacă n-ar fi existat schimbul, n-ar fi existat viaţa socială"[54].

Dat fiind că societatea, cum ştim, presupune atât individualităţi distincte, legate de proprietatea lor privată, cât şi viaţa colectivă, rezultă că schimbul e unul din mijloacele prin care funcţionează relaţia individ-societate, că are deci rolul său în determinarea vieţii sociale. El nu spune că relaţiile economice sunt singurul factor determinant. Este însă notabil faptul că, printre termenii care au rol decisiv în constituirea vieţii sociale, Aristotel enumeră factorul economic. El nu vorbeşte de relaţiile de producţie, ci de cele de schimb. Acest lucru se explică neîndoielnic prin faptul că schimbul era practicat atunci de stăpâni, în timp ce producţia era în cea mai mare parte opera

[53] Erich Sommerfeld, *Geld-Mass oder Mitte ?*, în „Philologus", Bd. 126, pp. 140–144.

[54] *Etica Nicomahică*, V, 8, 1133 b.

sclavilor. Nu putem descoperi rolul fundamental al producţiei, căci mentalitatea de stăpân nu îngăduia să se atribuie sclavilor un rol creator de viaţă socială.

c. Consemnăm aprecierile lui Aristotel privind valoarea şi moneda, aprecieri care se găsesc şi în *Politica* şi în *Etica Nicomahică*. După ce constată că obiectele pot fi schimbate între ele, autorul menţionatelor lucrări scrie: „Nu ar exista schimb fără egalitate şi nici egalitate fără o anumită măsură comună ... — Să presupunem o casă, *A*, zece mine (monedă grecească — n.n. I.B.) pe care le vom desemna cu *B*, şi un pat *C*. Să presupunem că *A* este totuna cu jumătate din *B*, că deci casa costă cinci mine. Patul *C*, fiind a zecea parte din *B* se poate uşor observa câte paturi sunt egale cu o casă. Anume cinci paturi. Au existat schimburi şi înainte de introducerea monedei: este totuna să schimbi cinci paturi pentru o casă sau orice alt obiect care corespunde, după valoarea lui, cu cinci paturi"[55].

Găsim la Marx, în *Capitalul*, un interesant comentar la acest text: „În primul rând, *Aristotel* exprimă în mod clar ideea că *forma bani* a mărfii nu este decât *aspectul dezvoltat mai departe al formei valoare simplă*, adică al expresiei valorii unei mărfi într-o altă marfă oarecare, căci el spune că (formula) «cinci paturi = 1 casă» nu se deosebeşte de formula: «cinci paturi = cutare sumă de bani»"[56]. Cu alte cuvinte, că în orice obiect care poate fi schimbat cu altul există ceva care îşi găseşte expresia, atât în schimbul dintre lucruri, cât şi într-un obiect comun de schimb, moneda. Aceasta e capabilă să redea entitatea comună aflată în obiectele cele mai variate sub aspect calitativ. Marx continuă analiza şi arată că *„raportul de valoare* în care este cuprinsă această *expresie de valoare* presupune la rândul său că această casă este *considerată egală din punct de vedere calitativ cu paturile* şi că, *fără această egalitate de esenţă*, lucrurile acestea diferite din punct de vedere material *nu* ar putea fi raportate unul la altul *ca mărimi comensurabile*"[57]. Valoarea, care face ca lucruri variate

[55] *Etica Nicomahică*, V, 8, 1133 b.
[56] K. Marx, *Capitalul*, I, ed. a IV-a română, 1960, p. 97
[57] *Ibidem*, p. 98.

din punct de vedere calitativ să prezinte între ele ceva comun şi permiţând ca acest „ceva" să primească o unică expresie într-o cantitate de bani determinată, este aşadar recunoscută ca având *caracter obiectual*, independentă de comportări şi capricii subiective. Această idee, remarcabilă ca atare sub raport filosofic, e memorabilă şi în istoria cugetării economice asupra noţiunii de valoare, determinată de munca socialmente necesară producerii ei.

Putea sau nu Aristotel să ajungă până la această din urmă condiţie? Spre a se ajunge aici ar fi trebuit să admită în prealabil *echivalenţa* calitativă a variatelor munci care se prestează în societate, în diferitele ei compartimente; să admită aşadar egalitatea dintre oameni şi dintre forţele lor de muncă. Or, structura societăţii sclavagiste nu-i oferea lui Aristotel posibilitatea să înţeleagă că oamenii sunt egali, că esenţa muncii sclavului este analogă cu esenţa muncii omului liber, că deci muncile sunt echivalente.

d. Aristotel distinge în mod net şi judicios între *valoarea de întrebuinţare* şi *valoarea de schimb* a unui obiect[58], noţiuni care au intrat în ştiinţa economică contemporană. Este distincţia necesară între aspectul subiectiv, de utilitate *practică* a unui lucru, şi cel obiectual, de valoare, în relaţiile interumane. Primul e o variabilă, celălalt o constantă (relativă), dar care-l presupune pe primul: numai întrucât e legat iniţial de determinaţia utilităţii poate dobândi un lucru ulterior, o valoare de schimb. O ipostază în sfera economicului a cunoscutului raport dintre unitatea socialului şi diversitatea individualului, pe care prima totodată o presupune şi o neagă.

4. ETICA

Coordonatele şi discordanţele proprii antropologiei şi sociofilosofiei aristotelice (proprii aşadar temei „ce este omul") statornicesc şi configuraţia eticii sale, ca disciplină a regulilor şi

[58] Vd. *Politica*, I, 3, 11, 1257 a 6-8.

sensului pe care e dator omul să le urmeze în *comportarea* sa existenţială, faţă de sine şi faţă de alţii.

Problema etică gravitează în jurul chestiunii de-a şti căror norme urmează să se conformeze omul spre a atinge Binele suprem. Încă din primele pagini ale *Eticii Nicomahice*, autorul acesteia se arată preocupat ca, marcând modul în care concepe Binele, să facă astfel cunoscută identitatea antiplatoniciană a sistemului său etic. Un „Bine în sine", transcendent, nu există şi oricum, ar fi „irealizabil pentru om"[59], ar rămâne fără contact cu obiectul eticii, care are menirea să orienteze viaţa sa morală.

Există un ansamblu de valori esenţial umane — virtutea —, iar imperativul Binelui constă în conduita consacrată atingerii lor. „Binele propriu omului este activitatea sufletească potrivită virtuţii"[60]. Cinstire deplină merită doar actul moral făptuit de o voinţă prin nimic constrânsă. Când Socrate şi, după el, Platon spune că cel ce cunoaşte Binele nu poate să nu-l urmeze, ci — afirmă Aristotel — în măsura în care elimină libertatea alegerii, răpesc actului orice valoare etică. Dar, cum se va vedea, şi în acest caz discipolul se trezeşte păşind alături de maestru tocmai când crede că e cel mai departe de drumul trasat de acesta.

Deşi nu există prescripţii etice universal valabile, aceleaşi pentru toţi oamenii şi în orice împrejurări, totuşi se pot formula anumite criterii general convenabile. Toţi oamenii doresc să dobândească fericirea, *eudaimonia* — ευδαιμονια, toţi ar trebui să-şi dea seama de faptul că aceasta e indisolubil legată de practicarea virtuţii; în fine, toţi s-ar cuveni să ştie că în acest scop doar înţelepciunea e în stare să le lumineze calea.

Cultivarea valorilor pur spirituale ar reprezenta neîndoielnic cea mai înaltă fericire. Dar, realist, Stagiritul adaugă că e de domeniul absurdului să se creadă că fericirea ar putea coexista cu suferinţa fizică, mai mult, e greu de admis că plăceri ca cele date de-o frumoasă poziţie socială, de înlesnirile materiale, de viaţa de familie şi altele analoge ar trebui desconsiderate.

[59] *Etica Nicomahica*, I, 4, 1096 b.
[60] *Ibidem*, I, 6, 1098 a.

Consemnăm aşadar în reflexia etică aristotelică un moment de acceptare a unor criterii hedonist-utilitare.

Nota realistă cea mai de seamă, una din acelea prin care eticianul din Stagira se apropie cel mai mult de gândirea etică cea mai adecvată sub raport ştiinţific, este dată de enunţul conform căruia oamenii nu sunt buni sau răi, în mod natural („de la natură")[61], ci *devin* într-un fel sau altul, în raport cu împrejurările şi cu modul în care le fac faţă prin acte voliţionale. Există în om un potenţial natural dat[62] – antropologia „esenţei" umane primordiale nu putea să nu-şi spună cuvântul – dar depinde de situaţia şi de conduita sa transformarea lui în act. Împotriva platonismului, se afirmă aşadar că însuşirea virtuţilor este de ordinul „deprinderilor practice"[63]. Spre ilustrare poate sluji reflexia aristotelică asupra condiţiei economice: mediul de viaţă al celor foarte săraci sau acela al îmbuibaţilor împinge către atitudini etice negative, condamnabile, în timp ce, dimpotrivă, condiţia celor ce au o stare materială mijlocie este favorabilă dezvoltării unor trăsături etice pozitive. După cum se vede, filosoful stabileşte o relaţie de dependenţă a deprinderilor etice de anumite condiţii ale vieţii materiale. Aceasta implică şi o altă concluzie: trecerea omului dintr-un mediu material în altul poate determina o modificare a modului său de comportare morală.

După părerea lui Aristotel, crede Anfinn Stigen, ar fi trei nivele ale dreptei acţiuni: primul nivel ar consta în acţiunea conformă simplei *deprinderi*, al doilea nivel, mai înalt, ar fi dat de comportarea morală conformă cu *legea;* în fine, la nivelul cel mai înalt, mai raţional, s-ar afla acţiunea întemeiată pe înţelegerea cauzelor care justifică legile pe care le urmăm în actele noastre morale. Se pune aşadar chestiunea descoperirii legii pe care va trebui s-o urmăm, apoi chestiunea *respectului* legii şi în fine aceea a comportamentului care ne cere, atunci când nu ne putem raporta *nemijlocit* la lege, să acţionăm în

[61] *Etica Nicomahica*, II, 1, 1103 a.
[62] *Ibidem*.
[63] *Ibidem*, II, 5, 1106 a.

conformitate cu normele *analoge* legilor cunoscute nouă. Oricum, legea este fundamentul liberei noastre comportări morale[64].

Se cunoaşte legătura intimă proclamată de Aristotel între fiinţa şi interesele individului, ca „om al cetăţii", de o parte, şi fiinţa şi interesele societăţii — *polis*, de alta. Rezultă că determinaţiile de „bun" şi „bun cetăţean" devin cvasisinonime. Întotdeauna în viaţa cetăţii, „supunerea faţă de legile ei"[65] este o însuşire în acelaşi timp politică, morală şi moralizantă. Eticul este inseparabil de politic, luat ca ştiinţă şi practică politică în acelaşi timp[66].

Înţelegem deci cum una din normele aristotelice de bază ale optimei organizări politice coincide, în sistemul pe care-l expunem, cu o directivă etică de prim-ordin: condiţia socială a mijlociei, arătată ca una ce-ar sluji cel mai bine interesele unui stat puternic, este, ca expresie a principiului *măsurii*, valorizată şi din punct de vedere etic. Calea de mijloc, a sobrietăţii, a echilibrului între extreme în viaţa socială este socotită a fi un factor indispensabil de acurateţă şi perfecţionare morală.

O observaţie a lui Gigon ne face atenţi şi asupra altui aspect al relaţiei consemnate. El subliniază convingerea aristotelică asupra istoricităţii „Binelui"[67], a evoluţiei concepţiei umane despre ceea ce e bun ori nu. Legăm această teză de aceea a istoricităţii societăţii însăşi. Dacă viaţa socială, cum ştim, a trecut prin mai multe faze istorice, impunând fiecare omului altă normă de conduită — izolată, comunitară ori individualizată —, dacă criteriul binelui nu e indiferent faţă de comandamentul social, atunci înseamnă că, în funcţie de schimbările istorice periodice ale societăţii, se modifică şi determinaţiile binelui şi răului.

Cu toate precizările de până acum, observăm că sensul conceptului de *bine* nu a fost încă determinat. Este oare cu

[64] Vd. Anfinn Stigen, *The Function of Law in Moral Education* (C.A., p. 202).

[65] *Etica Nicomahica*, I, 13, 1102 a.

[66] Vd. *Ibidem*, I, 10, 1099 b.

[67] Vd. Olof Gigon, *L'historicité de la philosophie chez Aristote*, în vol. „La philosophie de l'histoire de la philosophie", Roma-Paris, J. Vrin, 1956, p. 118.

adevărat Aristotel gânditorul care să subordoneze semnificaţia binelui faţă de condiţiile istorice concrete? El cere ca dorinţele, preferinţele, pasiunile să fie dominate de raţiune, aşadar prin intermediul cunoaşterii, deci al ştiinţei. Ne este însă prea bine cunoscut că ştiinţa profesează necesarul şi universalul; ea slujeşte adevărul, care e unul singur, imuabil. Am apreciat în modul cuvenit teza moralităţii *făurite*, dar nu uităm că făurarul are de „prelucrat" un dat *potenţial*. Acesta *este*. Deci mai înainte de ceea ce „devine" se cere luat în considerare acest *este*, care e deci primordial faţă de orice istoricitate, potrivit principiului care instituie *entelèheia* înaintea potenţei. E foarte adevărat că de-a lungul istoriei părerile oamenilor despre bine şi rău variază, dar nu e mai puţin adevărat că aceste păreri, ele însele, urmează a fi *apreciate*, iar criteriul după care le preţuim este acela al ştiinţei Binelui, statornică în cuprinsul ei de cunoştinţe, aşa cum şi „umanul" asupra căruia se apleacă e unul nestrămutat, etern.

În acest moment al meditaţiei aristotelice, compoziţia etică pare scrisă în altă cheie. Cel care cere supremei moralităţi să se pună în serviciul celei mai înalte înţelepciuni, în slujba Adevărului, ne transportă în empireul *absolutului* (sau al *divinului*, subliniază Stagiritul la care, dealtfel — cum ne-a învăţat şi antropologia — participă şi „esenţa" umană. Dar lumea divinităţii este aceea a gândirii pure, străină de pasiuni, de orice umbră utilitaristă. Înţelegem bine cerinţa ca desfăşurarea dorinţelor, practicarea opţiunilor şi satisfacerea plăcerilor să asculte de comandamentul metafizicii, dar ne dăm seama tot atât de bine că e eludată chestiunea de-a şti cum anume se acordă primul câmp — al libertăţii şi diversităţii pasionale — cu cel de-al doilea, unde guvernează necesitatea şi unitatea poetică. Cu toată eleganţa sa, un enunţ ca: „Perfecta fericire a omului constă în activitatea pur contemplativă"[68] se împacă greu cu acela conform căruia oamenii caută fericirea „prin ea înşişi, indiferenţi faţă de imperativ"[69].

[68] *Etica Nicomahica*, X, 8, 1178 b.
[69] *Ibidem*, I, 5, 1097 b.

Când filosoful nostru își apleacă atenția către pulsațiile vieții, ochiul său vede diversitatea umanului[70], el meditează atunci la funcția lui *phrònesis*, care nu omite varietatea „circumstanțelor particulare..., a cazurilor individuale"[71] și recomandă soluțiile practice cele mai bune. Salută deci condiția fericirii dobândite prin opțiune, pe temei sobru-utilitar. Cel ce vorbește acum e realistul, observatorul, „fizicianul".

Când însă același personaj se retranșează în sine, atunci diversitatea individualului devine evanescentă; el admiră *sophìa* („imuabilă, în timp ce *phrònesis* nu e"), eternă, exactă „cunoaștere a principiilor și a ceea ce decurge din principii"[72], deci cunoașterea teoretică, imperativele ei univoce. Acum vorbește metafizicianul, dublat de teolog. Atunci când acesta, clasificând științele, situează pe cele teoretice în frunte, o face călăuzit și de un considerent etic.

Georges Rodier constată două diferite tendințe în etica aristotelică, semn al unei incertitudini ; ea ezită între „două ipostaze"[73], cea orientată către omul-substanță, indisolubil legat de materialitate și o alta către omul lui *noùs* activ, de natură divină.

Înclinăm să credem însă că dincolo de o incontestabilă ambiguitate, a doua tendință ocupă o treaptă mai înaltă, chiar atunci când se dă câmpului observațional cea mai largă extensiune. Dacă așa stau lucrurile, atunci Aristotel reîntâlnește aici etica raționalistă, rigoristă de tip platonician, ba chiar, prin aderența teologală, acel transcedentism pe care începuse prin a-l respinge. Privitor la aceasta, cum și la legătura dintre etica aristotelică și metafizica sa, consemnăm punctul de vedere al lui Hans Joachim Krämer, după care reflexia etică pe tema Binelui ar constitui – sub influența platonismului din faza „doctrinei

[70] *Etica Nicomahică*, III, 9, 1115 a, *passim*.

[71] *Ibidem*, VI, 8, 1141 b.

[72] *Ibidem*, VI, 7, 1141 a.

[73] G. Rodier, *La morale aristotélicienne*, în „Études de philosophie grecque", Paris, Vrin, 1926, p. 215.

nescrise" – punctul de plecare, în acelaşi timp, al eticii lui Aristotel cât şi al întregii sale metafizici[74].

Instructive sunt observaţiile lui Olof Gigon[75] referitoare la principalele neajunsuri ale teoriei etice aristotelice. Le semnalăm sumar: α. O reflecţie preeminentă a lui Aristotel fundamentează o *etică individuală*, care, plecând de la virtuţi practice, marchează drumul spre virtutea dianoetică, scop teoretic superior. Mai apoi această etică e inclusă în *etica statului*, dar nu ni se arată temeiurile în virtutea cărora are loc conectarea dintre cele două sfere etice; β. Etica poate fi fundamentată fie prin *natură*, fie prin *istorie*. Cu privire la procedura „naturală": ontologic vorbind, scopul oricărei mişcări e repaosul, dar în cosmos acest scop nu poate fi atins nici de aştri şi nici de om, căci omul este o fiinţă aflată mereu în căutare. Fundamentarea istorică e obscură, slab evidenţiată; γ. Virtutea este produsul acţiunii exercitate de *logos* asupra iraţionalului. Logicul se învaţă, non-logicul este efectul *obişnuinţei* ce rezultă din imitarea comportamentului celor virtuoşi de către mulţime. Această imitare e angajată pe drumul *iraţional* al unor predispoziţii lăuntrice. Rămâne neexplicată trecerea acestor acţiuni alogice ale mulţimii diverse, către sensul logic unificator; δ. Neclară e teza asupra evoluţiei individului. Copil fiind, el trăieşte „kata pathos", adică potrivit emoţiilor spontane. Adultul e ţinut să-şi ducă viaţa „kata logon", dominându-şi raţional emoţiile. Nu înţelegem însă *cum anume* ceea ce în copilărie este „kata phỳsin" (conform naturii) devine la maturitate „para phỳsin", deci împotriva naturii; ε. Este oare scopul uman prin excelenţă, – fericirea – acelaşi pentru toţi? Dacă da, ea poate fi înfăptuită de toţi la fel, ceea ce nu e cazul. Dacă nu, sunt două posibilităţi: calea teoriei, contracarată de faptul că în societate avem puţini teoreticieni; calea practică ce-ar presupune preeminenţa în stat a

[74] H.J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg, 1960, ap. Fr. Dirlmeier, *Aristoteles Eudemische Ethik, Einleitung*, Berlin, Akademie-Verlag, 1969, p. 143.

[75] Olof Gigon, *Die Fundamental Aporien in der Ethik des Aristoteles* (C.A., pp. 78–79).

virtuţilor, caz contrazis de faptul că masa locuitorilor se ocupă doar de interese *materiale* şi deci nu pot atinge virtutea teoretică, nici pe cea practică. Aristotel avea preocupările sale pe aceste teme, dar nu se pronunţă asupra lor.

Considerând faptul că toată etica elenistică se desfăşoară în aria dintre hedonismul epicurian, la un capăt, şi intelectualismul stoic, la celălalt, atunci ea se înfăţişează ca o bifurcare a drumului, nu prea consolidat, schiţat de Magistrul *Lyceului*.

5. ESTETICA

Filosoful *Lyceului* se angajează în câmpul cugetării estetice ca gânditor al universalului obiectual şi logic — apropiind astfel creaţia artistică de cea ştiinţifică — de asemenea ca observator receptiv faţă de latura sensibilă, emoţională a fenomenului estetic — resimţit însă mai degrabă în sensul unei trăiri vitale decât în specificitatea ei cu nimic comparabilă — în fine ca cetăţean şi pedagog.

Temeiul reflexiei aristotelice asupra relaţiei dintre opera de artă şi consumator este teza asupra unei duble *naturalităţi*: aceea a structurii obiectuale a frumosului artistic şi aceea a structurii psihicului receptiv. Armoniile, ritmurile obiectuale din natură sunt apreciate ca atare şi conturate în virtutea unei viziuni de biolog. În chip corespunzător, armonia şi ritmul, condiţii necesare ale emoţiei estetice, „par chiar inerente firii omeneşti"[76]. Astfel, dacă preferăm metrul iambic, aceasta se datoreşte „naturii", căci este metrul „cel mai apropiat de graiul obişnuit"[77], adică de fenomenul „natural", care e graiul. Faptul că, aşa cum am crede Stagiritul, artistul caută întotdeauna să obţină concordanţa dintre lucruri şi opera de artă ce le ia drept obiect ar fi de asemenea un dat natural, „în firea fiecăruia"[78]. Ar

[76] *Politica*, V, 5, 10, 1340 b 17.
[77] *Poetica*, IV, 1449 a. Aici şi mai jos folosim versiunea românească dată de D.M. Pippidi, Bucureşti, Ed. Academiei, 1965.
[78] *Ibidem*, 4, 1448 b.

fi corespondenţa dintre două naturalităţi. Frenkian notează că autorul *Poeticii* era preocupat să constate afinităţi între ritm şi armonie de o parte şi, de altă parte, trăsături psihice şi sentimente[79].

Se conturează aşadar o teorie estetică ale cărei fundamente au tăria axiomelor, au întemeierea necesară, absolută, a acestora. Legitatea biologică, obiectuală şi subiectivă le susţine.

Ceea ce se spune despre funcţiile muzicii în *Politica* trebuie considerat ca exprimând, după părerea autorului acesteia, un adevăr propriu oricărei manifestări artistice. Trei sunt aceste funcţii: cea *instructivă*, în virtutea căreia, receptând mesajul artei, ne ridicăm mai sus pe scara valorilor, cea *purificatoare*, de care vom mai vorbi, şi cea *gratuită*, în virtutea căreia resimţim plăcerea, inerenta bucurie. Sunt funcţii care îşi au toate fundamentul în naturalitate; caracterul „natural" atât al condiţiei influenţei exercitate de obiecte asupra artistului, cât şi al structurii psihice a acestuia.

Mìmesis, imitaţia, ca raport natural, necesar între opera de artă izbutită şi obiectul pe care-l redă este astfel condiţia „logică" de bază a creaţiei artistice. Aceasta din urmă e chemată să se conformeze realităţii obiectuale (o virtute umană, reprodusă de artist într-o sculptură, este şi ea o realitate cu caracter obiectual), dar, spre a legitima creaţia ca demnă de-a purta titulatura de artă, va lua realitatea în esenţa ei, în stenicitatea ei. Creatorul se apleacă asupra *universalului* şi necesarului. Nu e artă aceea ce se ancorează în accidental, în capricios; nu e artă aceea ce se dedă excesului, insalubrului, aceea ce denaturează figura lucrurilor din realitate. Mimetismul e o condiţie necesară a creaţiei artistice.

Sensul constructiv al conceptului *mìmesis* e dublat de cel critic, antiplatonician. Frumosul platonician absolut trebuie căutat în transcendent, cel aristotelic e imanent, e în relaţia omnatură. Imitaţia artistică fusese considerată de Platon ca fiind prin ea însăşi de două ori denaturată. Ea se defineşte la discipol

[79] Vd. Aram Frenkian, *Mîmesis si muzica*, Cernăuţi, Glasul Bucovinei, 1932, p. 40.

prin autenticitate, în opoziţie cu denaturarea. Artistul imită inteligibilul şi totodată modalităţile prin care acesta se fenomenalizează; el imită prin culori şi forme, prin ritm şi grai.

Un text din *Poetica* atinge o temă pe care contemporaneitatea noastră o dezbate cu pasiune. Se admite putinţa ca o operă plastică să ne placă, nu datorită „imitaţiei mai mult sau mai puţin reuşite, ci desăvârşirii execuţiei, ori coloritului, ori cine ştie cărei alte pricini"[80]. Schimbarea criteriului nu e radicală — avem şi acum de-a face cu o imitaţie — dar, de astădată sunt legitimate, ca izvor de încântare artistică, mijloacele de ordin exterior*. E greu de negat că în acest punct se ia în considerare putinţa unei comunicări artistice, unde accentul nu mai cade exclusiv pe figurativ — fără deci ca mijlocitorul — lucru să mai fie o prezenţă necesară între artist şi consumator, ci pe capacitatea încărcăturii sensibile, *fenomenale* de a se transmite ca atare, ca sensibilitate artistică pură; că astfel criteriul esenţei — individualul ca purtător de esenţă — apare ca suspendat. Nu ştim ce motivare teoretică a putut avea acest moment de formalism în estetica *Lyceului*, dar e uşor de constatat că avem de-a face cu o observaţie „en passant", care nu alterează orientarea de bază. Dealtfel, remarca pe care am semnalat-o adineauri e făcută de autor pentru cazul în care privitorii n-au văzut mai înainte obiectul înfăţişat[81]: criteriul imitaţiei e în acest caz neoperant, noi neavând la dispoziţie alte măsuri de apreciere decât pe cele de ordin „exterior", deşi e vorba de un obiect „limitat". Oricum, atitudinea „formalistă" e inferioară: „oricâte culori ar pune cineva laolaltă, n-ar izbuti să dea privitorului atâta desfătare cât cel mai simplu desen necolorat"[82]. Elementele ce ţin de mijloacele „exterioare" sunt, *în principiu*, preţuite de Aristotel din punctul de vedere al *destinaţiei lor de a susţine capacitatea mimetică*.

[80] *Poetica*, 4, 1448 b.

* Am spune „mijloace formale" dacă în sistemul terminologic aristotelic, termenul „formal" nu ar avea un înţeles special, ba chiar opus celui comun.

[81] *Poetica*, 4, 1448 b.

[82] *Ibidem*, 6, 1450 b.

Această linie de cugetare estetică se reliefează în mod şi mai pronunţat când se afirmă însemnătatea cognitivă a îndeletnicirii artistice. Datorită iscusinţei imitative, dobândim cunoştinţe; prin imagini ale lucrurilor „noi învăţăm"[83], aflăm adevărul. Dat fiind că realul vizat de imitaţie este ceea ce este prin esenţialitatea lui, rezultă că imitaţia are misiunea să ne dezvăluie, prin individual, *universalul*. Ştim însă că ştiinţa are acelaşi obiect. Gilbert şi Kuhn scriu că, în concepţia de care ne ocupăm, arta, deşi mai puţin desăvârşită decât ştiinţa, e „aproape echivalentă" cu aceasta[84]. Înţelegem astfel semnificaţia faimosului enunţ: „Poezia e mai filosofică şi mai aleasă decât istoria, pentru că poezia înfăţişează mai mult universalul"[85]. Afirmarea elanului artei spre universal este filosofema estetică ce leagă cel mai strâns compartimentul estetic al sistemului aristotelic de edificiul teoretic din care face parte.

E momentul să ne întrebăm prin ce anume însă se particularizează de rest artisticul, în ce constă specificul său. Intervine conceptul de *càtharsis* (purificare). Două texte ni-l pun în lumină: tragedia care respectă anumite reguli, „stârneşte mila şi frica şi săvârşeşte curăţirea (purificarea) acestor patimi"[86]. Trăind mila, frica sau oricare altă pasiune, consumatorii de artă „încearcă un fel de purificare şi se simt uşuraţi..."[87]. Enunţul aristotelic a fost obiectul unor variate interpretări. Oricare ar fi aceea pe care am preferat-o, constant rămâne faptul că am păşit în sfera trăirii artistice specifice; nu mai e vorba de funcţia cognitivă, ci de cea emotivă a „imitaţiei"; de demersul prin care-şi propune Aristotel să descifreze semnificaţia frumosului artistic şi cauza care în adâncul fiinţei noastre ne face să-l iubim. Contemplarea unei opere frumoase instituite între aceasta şi subiect e o simpatie (sympàtheia), „o participare la ficţiune"[88],

[83] *Poetica*, 4, 1448 b.
[84] K.F. Gilbert şi H. Kuhn, *op. cit.*, p. 83.
[85] *Poetica*, 9, 1451 b.
[86] *Ibidem*, 6, 1449 b.
[87] *Politica*, V,7, 6, 1342 a 16–17
[88] Vd. D.M. Pippidi, *Introducere*, la *Poetica*, Bucureşti, Ed. Academiei, 1965, p. 27.

în virtutea căreia trăim, în unison, starea sufletească ce se degajă din piesa de artă. Sunt stări de spirit care fiinţează universal, ca mila sau teama. În condiţia comună, oamenii resimt aceste sentimente în chip tulburător, dureros. Retrăirea lor artistică ne liberează însă; nu de însişi atare sentimente, ci de modalitatea dureroasă de a le trăi, redându-le calmul. Gilbert şi Kuhn cred că, în concepţia autorului *Poeticii*, această trăire avea sensul a ceea ce am numi „cură homeopatică"[89]. Verdenius este de părere că esteticianul se gândea aici la omul simplu, despre care credea că posedă un suflet de natură spasmodică; lipsindu-i controlul raţional, el trebuie ajutat, în mod compensator, prin „purificări"[90] emoţionale. Dacă nu ne înşelăm, el atribuie „consumului de artă", aşa cum e înţeles de Stagirit, o virtute, să zicem, sedativă. Sondând „arheologic" conceptul aristotelic de *càtharsis*, Jeanne Croissant crede că poate să-i găsească sursa de inspiraţie în ritualul misteriilor, unde retrăirii, în cursul ceremoniilor, a mitului instituitor de cult, i se atribuia funcţii purificatoare[91]. Ni se pare oportună semnalarea unei posibile note religioase, oricât ar fi ea de palidă, în reflexia lui Aristotel asupra lui *càtharsis*.

Prin această teză, el reabilita oarecum afectivitatea, pe care estetica lui Platon o ostracizase. Dar, oricare va fi fost înţelesul termenului de care ne ocupăm, rămâne faptul că punctul de vedere aristotelic este schematic. Este adevărat că erau introduse diferenţieri: se admitea că, în raport cu apartenenţa lor socială (şi ea, cum ştim, „naturală"), sau în raport cu vârsta, oamenilor le trebuie alte feluri de producţii artistice. Totuşi, a reduce la formule atât de generale conţinutul emoţiei artistice înseamnă a uita că nu avem a face doar cu grupuri, ci, în interiorul acestor colectivităţi, cu complexităţi psihice variabile de la individ la individ, cu tot atâtea nuanţări în motivaţia receptivităţii artisticului.

[89] Gilbert şi Kuhn, *op. cit.*, p. 87.
[90] Vd. W.J. Verdenius, κάθαρσις τῶν παθημάτων, în vol. „Autour d'Aristote", p. 373.
[91] J. Croissant, *Aristote et les mystères*, Liège-Paris, 1932, *passim*.

Am vorbit la locul cuvenit despre rolul cugetării biologice în procesul intim de formare a viziunii estetice a *Lyceului*. Creaţia artistică este o vitalitate la mare densitate. Prin dubla ei legitimare, în esenţialitatea lucrurilor şi în universalitatea Omului, ea este de două ori angajată în formă, despre care ştim însă că e *activitatea (enèrgheia)*.

Spusele lui Aristotel referitoare la tragedie au, după părerea lui, cea mai largă valabilitate estetică: *mimesis* e „imitarea unei *acţiuni*" şi numai în măsura în care e imitarea unei acţiuni e şi imitarea celor ce o „săvârşesc"[92]; ea este „imitarea...vieţii"[93].

Se explică astfel forţa pe care o exercită arta asupra spiritului nostru; e ca un arc voltaic între tensiunea formală a realului şi aceea a formei noastre umane. Este *astfel*, în virtutea tendinţei oricărei forme de a se actualiza în mod optim[94]. Înţelegem deci faptul că, în context cu arta, vibrăm de înfiorare. Ea poate să ne înalţe ori să ne distrugă. Ea „modifică sufletele", ea schimbă „sentimentele noastre"[95]. Ne amintim însă că Aristotel admitea, în anumite limite, progresiunea istorică a societăţii către forma ei deplină. Credem că trebuie pusă în concordanţă cu această convingere teza aristotelică, relevată de I. Bociort, potrivit căreia ceea ce numeam mai sus tendinţă către optima actualizare se maturizează în timp: ar exista un progres istoric în privinţa capacităţii operei literare de a-şi împlini funcţia specifică[96]. Toate acestea ne îndreptăţesc să afirmăm că teoria estetică a lui Aristotel e fundată *energetic*.

Filosofema asupra rolului social, educativ al artei decurge riguros din toate cele de mai sus. Esenţa societăţii ca şi a omului sunt „de la natură"; ambele esenţe gravitează în jurul determinaţiei de socialitate, marcând armonia dintre ele. Societatea, spre a asigura esenţei umane cea mai deplină actualizare, condiţie a propriei împliniri, va utiliza fiinţa energetică a artei,

[92] *Poetica*, VI, 1450 a.

[93] *Ibidem*, 1450 b.

[94] Vd. D.M.Pippidi, *Formarea ideilor literare în antichitate*, Bucureşti, Casa Şcoalelor, 1944, p. 41.

[95] *Politica*, V, 5, 4-5, 1340 a 5-7.

[96] Ig. Bociort, *Dinamica fenomenului literar-artistic în Poetica lui Aristotel*, în „Studii clasice", nr. XIV, 1972, *passim*.

care e de asemenea un dat natural şi are putere circulatorie între esenţe. Arta „nocivă" va fi interzisă în cetate[97], (oare indivizii nu „aparţin toţi statului", cum se spune în *Politica*, la V, 1, 2, 137 a 28?), cea stenică va fi invitată să-şi îndeplinească misiunea care ar putea fi redată printr-o singură semnificaţie: promovarea „omeniei" (*filàntrhropon*)[98]. Iată un text cu atât mai semnificativ cu cât e extras, nu din *Poetica*, ci din *Politica*: „Oare este muzica numai distracţie, numai desfătare, ca somnul şi băutura? ... Sunt oameni care nu-i dau altă însemnătate. Însă nu e oare muzica mai degrabă un mijloc de a ajunge la virtute? Şi nu poate ... să înrâurească şi ea sufletele, deprinzându-le cu o plăcere nobilă şi pură?"[99].

Ne întâmpină convingerea care, în unele privinţe e universală în antichitatea greacă, iar în altele, particulară etapei clasice, anume aceea asupra unităţii dintre estetică, etică, politică şi pedagogie. În sistemul aristotelic teza unităţii lor îşi află o exemplară pledoarie: prin activitate artistică selectivă, se ameliorează moravurile, se cultivă virtutea, operaţii din care îşi trag seva deopotrivă individul şi Cetatea. Răspunderile educative ale acesteia din urmă cheamă activitatea artistică să ia locul de instituţie şcolară publică, singura într-o epocă în care învăţământul public e încă necunoscut.

Aristotel n-a fost niciodată preocupat de întrebarea, dacă, în exercitarea de către Cetate a acestei binecuvântate misiuni pedagogice, nu există şi riscul de a înnăbuşi arta şi a standardiza, deci nimici, pe indivizi. Reflecţia asupra acestui din urmă punct nu-şi putea găsi locul într-o teorie estetică ale cărei valori, fără îndoială remarcabile, nu o graţiază de vina opacităţii faţă de variabilitatea individuală a emoţiei artistice. Printr-o deficienţă paralelă, se dă puţină atenţie fenomenului *creaţiei* artistice — unde subiectul e individual — în favoarea *consumaţiei* de artă, unde subiectul e general.

[97] Vd. *Politica*, IV, 15, 8, 1336 b 12-18.
[98] *Poetica*, 13, 1452 b.
[99] *Politica*, V, 4, 1-4, 1339 a 16, 19-24.

În concepția estetică de care ne ocupăm, activitatea artistică e deci gândită sub un triplu raport: ca forță *cognitivă* fundată obiectual (prin care se înrudește cu știința), ca *terapie* emoțională (prin care se înrudește cu medicina psihiatrică) și ca *instrument social* (ce o înfrățește cu politica). Toate acestea se cuvin apreciate pozitiv. Principala problemă este însă de-a ști în ce măsură se autentifică și ca estetică, în specificitatea singulară a acesteia din urmă.

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

X. OBSERVAŢII DE ÎNCHEIERE

Veritabilele dimensiuni ale aristotelismului, nu doar în *istoria* omenirii, ci în *omenire* se afirmă prin ce a reprezentat şi în veacul său, dar mai degrabă în mileniile următoare; nu doar în aria minusculă, a Greciei din acel veac, ci în spaţiul intelectual pe care începe să-l ocupe un număr de secole mai târziu, spaţiu ce avea să devină în cele din urmă universal.

La început, Aristotel apărea ca un platonician dizident. Edificiul teoretic pe care-l construia era durat din blocuri rezultate din demolarea monumentului platonician. A fost nevoie de timp spre a se cunoaşte că noua clădire răspunde unui proiect cu desăvârşire original, diriguit de o concepţie radical diferită de oricare alta din trecut şi că are o destinaţie deosebită de aceea căreia îi urma. Dealtfel, cei care ar fi comparat cu luciditate *Lyceul* cu *Academia* şi-ar fi putut da seama de deosebire. Instituţia platoniciană semăna cu o congregaţie de aleşi ai muzelor, separaţi de lume, uniţi prin cult metafizic consacrat zeiţei-Idee. *Lyceul*, mai comunicativ, se dedica studiului ştiinţelor, formării de specialişti, instituirii conceptului de cercetător ştiinţific din cultura europeană. Rudolph Zaunick observă că fondator al Ideii de academie nu a fost Platon, ci întemeietorul *Lyceului*[1]. E datător de seamă faptul că istoria ulterioară, după secole de confuzii, avea în cele din

[1] Vd. R. Zaunick, *Die Wurzeln des Akademie-Gedankes in der Antike*, în „Actes du XVII-ème Congrès internat. d'histoire de la mèdecine, Athènes-Cos" – Athénes, 1960, p. 625.

urmă să-i separe ireversibil, să-i pună faţă în faţă şi să se instruiască prin contrastul dintre influenţele exercitate de ei.

Spre deosebire de Platon, urmaşul său are o convingere de granit că a descoperit principiile ultime, că ele sunt în sine, în mod absolut, aşa şi nu altfel, că el, Aristotel, le „ţine în mână". În timp ce Platon îşi mărturiseşte la tot pasul îndoielile, dispus să abandoneze o teză, chiar de prim ordin, care însă nu-l mai satisface şi, la nevoie, să dea o nouă structură întregului său sistem, Aristotel se vrea crainic al certitudinilor. Or, ceea ce e cert, este inamendabil, irevocabil „dintru început". Pentru Platon, reflecţia prin *pro* şi *contra* este calea adevărului, este filosofarea însăşi. Pentru Aristotel, adevărul filosofic se instaurează în măsura în care şi acolo unde reflexia în contradictoriu a fost depăşită; spre acest adevăr duc meditaţii nesleit desfăşurate, mereu reluate, infinit nuanţate, prin explorarea intensă a unor noi şi noi drumuri, dar mănunchiul principiilor ce-i dau corp *rămâne totuşi fix, de nezdruncinat*, spre care converg toate căile de demers; tot în numele lor, se pregetă adesea privitor la soluţia cea adecvată şi atunci aceasta lipseşte. Paul Moraux spune că Stagiritul „convins fiind de adevărul poziţiilor sale de bază, era adesea deschis pentru soluţii noi şi clasificări ameliorate ale acestora"[2]. O atare convingere nu e prielnică celor mai înalte ritmuri ale creativităţii. Ne gândim — opunând din nou pe Platon lui Aristotel — la o cugetare a pictorului Dufy: „suggérer c'est créer; nommer c'est d'étruire". Ne întoarcem însă şi spunem că în aprecierea noastră privitoare la Aristotel atârnă greu următorul fapt: principiile „sunt în sine" desigur în mod absolut, inflexibil, dar promotorul acestei convingeri procedează cu atâta minuţie în opera de elucidare a lor, o reia sub atâtea unghiuri de vedere, în asemenea măsură e nesatisfăcut de fiecare dată de cum şi cât a spus, încât profităm din toate acestea ca de pe urma celui mai puţin dogmatic dintre cugetători.

[2] P. Moraux, *Aristoteles, Werk und Bedeutung*, în „Aristoteles-Archiv", nr.2/1971, Berlin, p. 12.

Textul tratatelor aristotelice prezintă uneori discrepanţe, ba chiar contradicţii între enunţuri, ezitări între mai multe răspunsuri posibile, indecizii asupra soluţiei.

Câteodată contradicţia e doar aparentă, fiind vorba, în esenţă, de unghiuri de vedere diferite sub care acelaşi obiect e examinat. Neajunsul s-ar datora faptului că avem de-a face cu o „ciornă", vădu vită deci de o redactare definitivă. E cu putinţă ca variaţia enunţurilor să se explice şi prin faptul că ar aparţine unor contexte diferit datate, marcând deosebite momente din evoluţia gândirii Magistrului.

În atâtea cazuri de enunţuri ireconciliabile, observăm că spiritul textului şi litera lui nu coincid, că fondul intim al atitudinii adoptate diferă de sensul manifest al uneia dintre fraze. (Toate acestea — am mai spus — în sfera deliberativă a enunţurilor sau intenţiilor neexplicitate, deosebită de cea antedeliberativă, a stanţelor *în care* concepte şi structuri şi-au dobândit alcătuirea).

În plan metodologic, principalul echivoc de text se referă la chestiunea de-a şti cui recomandă Stagiritul să acordăm precădere, observaţiei, ori „principiilor". Enunţurile sunt contradictorii, dar în forul interior cel mai adânc se învederează şi se arată decisivă propensiunea către suveranitatea principiilor. În relaţie cu aceasta se află teza fundamentală asupra ordonării ştiinţelor faţă de „filosofia primă" şi axiomele ei.

Altfel stau lucrurile în planul ontologic şi în cel gnoseologic. Textele relevă poziţii despre care e greu de ştiut cu precizie cum anume s-au împăcat în mintea constructorului lor. Cum să înţelegem oare ordinea existentului, ţinând seama şi de cauzalitatea mecanică şi de finalismul vitalist? Dinamismul, realul în genere, în ce mod se instituie şi fizical şi teologic? În ce fel oare vor fi fost gândiţi laolaltă conceptul de separare a divinităţii şi cel ce afirmă unitatea cosmică materie-formă? Cum anume urmează a fi înţeles Dumnezeu ca ipostaziere a unei acţiuni, în fond inepuizabile, şi totdată ca Act pur, încheiat? Cum va fi fost pusă chestiunea compatibilităţii dintre mortalitatea sufletului şi imortalitatea lui *noûs* activ? Ce să spunem

despre uman, conturat şi în sensul unei antropologii a omului-substanţă dar şi în sensul angajării în divinitate? Şi, dominând parcă toate aceste nedumeriri, o chestiune-cheie: cum a apreciat în esenţă fondatorul *Lyceului* raportul dintre el şi maestrul său din Academie, dincolo de critici şi adopţiuni?

Atenţia noastră e atrasă de faptul că disjuncţiile semnalate — şi altele, nesemnalate — sunt simetrice. Sensul în care se însoţesc variatele dualităţi invederează o unitate. Avem expresii ale unei desfăşurări de idei conform căreia s-ar constata pretutindeni raporturi de necesitate automată şi de sens teleologic, de fizicalitate şi de superfizicalitate. Un moment dubitativ pare aici dificil de negat. Dar acest *dubito* are ca obiectiv *ponderea* şi *modul de îmbinare* a termenilor disjuncţiei. Nu e deci vorba de o alternativă. Dincolo de vizibile ezitări, suspendări de răspunsuri ori chiar de discordanţe de enunţ, viziunea este, în esenţa ei profundă, unitară, incluzând ambele momente în mod *nu sincretic, ci sintetic*, chiar atunci când textul refuză sau şovăie să ne spună în ce fel anume. Sunt, toate, jaloane pe drumul neistovitelor căutări ale formulelor teoretice susceptibile *să exprime* în mod optim integrarea constituentelor. Ele sunt *însă integrate* într-un sistem, şi anume unul făurit — am spus-o — în creuzetul cugetării biologice, probabil în spiritul în care aceasta din urmă gândea *integritatea* speciei, fiinţând pe *disjuncţia* dintre masculin şi feminin.

Reamintim că există temeiuri solide să se afirme că treptat şi neliniar gândirea lui Aristotel a evoluat în sensul augmentării atenţiei şi ponderii acordate fizicalului.

Conservatismul elin al timpului lui Aristotel, precum ceva mai devreme Socrate, critică aplecarea către ştiinţele naturii. În cadrul *Academiei* ori al pythagorismului, el acordă interes matematicilor, dar acestea, profesate de puţini cugetători, se arată ca o îndeletnicire a „elitei" şi se află, în sécolul IV î.e.n., observă Abel Rey, într-o condiţie de „izolare faţă de tot restul ştiinţelor"[3]. Când, într-un târziu, în *Timaios*, Platon se decide să abordeze domeniul fizico-biologic, o face în mod palid şi stângaci.

[3] Abel Rey, *La maturité de la pensée scientifique en Grèce*, Paris, Albin Michel, 1939, p. 461.

În acest secol, acea parte a lumii intelectuale greceşti care înclină în direcţia afirmării individului, a principiului „om-măsură" opus tezei „zeu-măsură", a principiului democratic de „nòmos", opus celui de „phỳsis" cu caracter conservator, privea ştiinţele naturii cu simpatie.

Ştiinţa prin excelenţă a timpului, de cea mai largă audienţă şi cea mai bogată în succese, e biologia. Marele ei promotor, şcoala hippocratică, reuneşte entuziasmul promedical cu o filosofie orientată realist, ateu şi cu o profesiune de credinţă socială novatoare, filodemocratică.

Angajarea lui Aristotel în sfera cercetării biologice şi, mai departe, pecetea pusă de gândirea sa biologică asupra întregii sale cugetări fac din aceasta un simptom relevant al celei de a doua tendinţe, fără a omite, fireşte, rezervele impuse de menţionatul dualism.

După săvârşirea din viaţă a întemeietorului lui, *Lyceul* a funcţionat vreme de secole. Linia urmaşilor lui Aristotel s-a numit *peripatetică*, de la termenul *perìpatos*, preumblare, sau loc de preumblare, amintind, fie de obiceiul Maestrului de a-şi ţine prelegerile plimbându-se, fie de locul unde preda. Primul care i-a urmat ca scolarh a fost ilustrul *Theofrast din Eresos* (aprox. 370—285 î.e.n.). A fost un continuator pe făgaş ştiinţific. Lucrările sale de botanică umpleau golul lăsat de Maestru în aria biologică. Opera *Opiniile fizicienilor* a fost prima lucrare antică asupra istoriei gândirii. S-a pierdut dar, într-un fel, s-a perpetuat, întrucât toţi doxografii de mai târziu au luat cu împrumut dintr-însa. *Eudem din Rhodos* (sec. IV—III) a fost istoric al ştiinţelor naturii şi etician. A pus accentul, în meditaţia sa, asupra ipostazei teologice a aristotelismului. *Aristoxenos din Tarent* (sec. IV—III î.e.n.) a preferat, dimpotrivă, nota realistă a sistemului şcolii. A fost primul şi cel mai de seamă teoretician elin al muzicii. *Dicaiarhos din Mesena* (sec.IV—III î.e.n.) s-a ocupat de problemele civilizaţiei greceşti şi ale istoriei ei. *Straton din Lampsacos* (mort aprox. la 270 î.e.n.), a fost un fizician care a dirijat doctrina şcolii într-o direcţie profizicalistă, interpretând

divinitatea ca energie a naturii. *Aristarh din Samos* (sec.III î.e.n.), renumit astronom, e primul care a enunţat teoria heliocentrică a Universului, fiind, ca atare, inspirator mărturisit al lui Kopernic.

Cu timpul şcoala peripatetică aflată în declin, a fost tot mai intens pătrunsă de eclectism.

În Evul Mediu, aristotelismul a fost studiat în lumea europeană şi în cea de limbă arabă. S-a cunoscut atunci un aristotelism transfigurat după oportunităţile fideiste ale scolasticii occidentale ori islamice. Îl reîntâlnim şi în numeroase versiuni ale combinării sale cu platonismul şi neoplatonismul. Există însă şi un alt aristotelism, cel grecesc, din sud-estul Europei, care, în secolele XVII-XVIII, opune concepţiei teologilor latini convingerea conform căreia „raţiunea şi ştiinţa reprezintă adevăratul chip al aristotelismului"[4].

Dacă filosofia ştiinţifică modernă este, cum reiese din cele spuse mai sus, pusă în faţa unei sarcini complicate, deşi posibile şi rodnice, când îşi propune să valorizeze filosofemele aristotelice, sub raportul istoriei culturii ştiinţifice moderne, al culturii în genere, misiunea e mai uşoară. Zăbovim asupra acesteia din urmă.

Prin autorul *Metafizicii*, ia naştere considerarea teoretică a delimitării câmpului ştiinţelor de acela al filosofiei; nu poate fi angajată cu seriozitate nici o dezbatere modernă a temei fără referire la Aristotel şi fără ca, în raport cu punctul său de vedere, să fie stabilită identitatea oricărei alte viziuni. Atunci s-a născut conceptul „practic" de sistem al ştiinţelor. S-a conturat ideea de ştiinţă particulară, în planul naturii şi al socio-umanului, s-au delimitat primele ştiinţe. Este aristotelică revendicarea ca ştiinţa particulară delimitată să *rămână* în raport cu filosofia, chiar nemaiacceptându-se azi tema asupra rolului diriguitor al acesteia.

Evocăm aristotelismul când ne ocupăm de teoria şi structura demonstraţiei. Critica finalismului şi vitalismului nu face să pălească aprecierea ce evidenţiază opera Stagiritului drept primă

[4] Const. Noica, *La signification historique de l'œuvre de Théophile Corydalée*, în „Revue des études sud-est européennes", T.XI, nr.2, 1973, p.288.

educatoare a aproprierii empirice a realului. Suntem receptivi faţă de momentul observaţional-fizical din reflexia aristotelică asupra naturii. A devenit elementară comportarea în virtutea căreia, în sfera studiului naturii, se impune normativul sistematizator şi clasificator. Tindem astfel să înţelegem natura ca pe un agregat ordonat cu necesitate, de corpuri şi mişcări, de corpuri în mişcare, aflate într-o anumită ierarhie a complexităţii. Cel mai dătător de sens, sub acest unghi de vedere, este conceptul de „scară naturală", vizând aria biosferei. Autorul *Fizicii* a fost numit „secretar al naturii"...

Consemnăm conceptul „practic" de cultură, înţeleasă atunci — nu se putea altfel. — exclusiv drept cultură spirituală, îmbrăţişând globalitatea potenţelor spiritului; e unit celui de „praxis", dar care — altfel nu era cu putinţă — e încă străin de ceea ce numim „practică în producţie". Se conturează imaginea unei culturi pozitive, opuse mitologiei, alimentată de misiunea căutării, întotdeauna, a „raţiunii lucrurilor". La fiinţă noţiunea de socialitate, concepută ca imanentă umanului, în oricare din sferele manifestărilor sale.

Cât priveşte teologia aristotelica: nu poate fi omisă, dar beneficiem de faptul că a fost instituită într-un fel care nu împiedică valorizarea non-teologică a semnificaţiilor de mai sus. Istoria a cunoscut un miracol: zece secole de supra-dimensionare medievală a acestui teologic, predispus să disimuleze cealaltă ipostază, realistă, a sistemului nu au scos din uz aristotelismul odată cu apusul scolasticii. După un mileniu de încătuşare, el s-a reafirmat neatins şi trăieşte în epoca moderna o post-existenţă, îndeajuns de viguroasă spre a contracara înrâuririle celuilalt Aristotel, încă mistificat, în fapt un pseudo-Aristotel.

Urmând pe Czartoryski[5], mai consemnăm şi alte câteva din cele mai de seamă legate aristotelice în gândirea ştiinţifică moderna.

Logica matematică modernă nu respinge, ci „apreciază valorile tradiţionale ale logicii lui Aristotel" (J. Lukasiewicz). În

[5] Pawel Czartoryski, *Aristote à travers les siècles* (C.A., p. 45).

ştiinţele sociale mulţi specialişti relevă admirativ „adevărurile eterne" pe care le-au desprins din gândirea lui Aristotel „în domeniul moral şi politic", cum şi din „cercetările sale asupra Cetăţii greceşti" (P. Rybicki).

Aristotelismul din ştiinţele naturii este, evident, respins, dar metodele cantitative transmise de greci, mai ales de Aristotel, „sunt azi în centrul atenţiei istoricilor ştiinţelor, iar marea sinteză a astronomiei antice, întreprinsă de O. Neugebauer deschide azi noi orizonturi". Stagiritul rămâne şi azi „precursorul fără egal în sfera cercetărilor empirice". Rămâne primul care a organizat „echipe de cercetători, pe măsura marilor institute ştiinţifice ale timpului nostru"[6].

Varietatea modurilor în care e înţeles azi filosoful Aristotel ameninţă — cum se întâmplă adesea — ca, în cele din urmă, contururile învăţăturii sale să se dizolve în orientările filosofice ale interpreţilor. Oricum, aristotelismul rămâne, în sfera filosofiei, o prezenţa fructuoasă, nu atât prin răspunsurile pe care le dă, cât prin întrebări şi stimuluri.

Ca şi în cazul lui Platon, sugestiile şi direcţiile de orientare ce se degajă din scrierile Stagiritului rodesc în operele multora. Dar, spre deosebire de fenomenul platonician, despre nici un sistem filosofic contemporan — thomismul e mai mult teologic, iar aristotelismul său e un *„malentendu"* — nu se poate spune că adoptă filosofia autorului *Metafizicii*, ori că o continuă.

Această absenţă este însă reversul unei prezenţe de alt tip, incomensurabil compensatoare. În adevăr, existenţa contemporană a Magistrului *Lyceului* are semnificaţii de o şi mai mare pondere decât cele enunţate în rândurile de mai sus.

Vorbim o limbă înainte de a şti ceva *despre* ea. Sunt reguli gramaticale pe care le aplicăm înainte de a studia gramatica. Ne conformăm în filosofie unor norme elementare, chiar nepreocupaţi de existenţa lor ca norme. În mod analog, utilizăm un limbaj ale cărui semnificaţii au fost forjate, în mult mai mare măsură decât se crede, în atelierul *Lyceului*; stalorniciri, un gen

[6] Pawel Czartoryski, *Aristote à travers les siècles* (C.A., p. 45).

de argumentare şi de dezbatere, de ordine logică, o cutumă specifică, purtând, la nivelul obişnuit, pecetea aristotelismului.

Reluând spusele de la punctul anterior, constatăm că e vorba, mai peste tot, nu de teorii *în* ştiinţa şi cultura contemporană, ci de premise *ale* lor. Aşa sunt conceptele de *diferenţiere fizic-metafizic*, *de ştiinţă particulară*, de respect, în ştiinţe pentru *faptele de observaţie*, de *coerenţă a naturii*, de *logică a lucrurilor*, de *„scară biologică"*, de *practicitate a culturii*, de om *sociabil* şi multe altele. Cândva, au fost pentru prima oară deliberate de autorul *Metafizicii*. Parte din ele au sunat atât de nou, încât a fost nevoie de secole, ba chiar de milenii spre a fi reluate în meditaţie. Azi însă nu mai e nevoie să deliberăm asupra lor. Pătrunse în psihologia omului de cultură, ele — altădată obiect de discuţie şi de opţiune — au devenit dimensiuni ale formaţiei subiecţilor ce discută, start al discuţiilor şi opţiunilor, teren noţional comun pe care se desfăşoară controverse posibile, condiţie intelectuală a întâlnirii dintre adversari. Altfel spus, din deliberative au devenit *antedeliberative*.

Textul platonician, poem filosofic, e desfătare de ziua a şaptea. Textul aristotelic, tern, trudnic, tehnic, este indispensabil meşteşug de toate zilele. Un cugetător în ale filosofiei devine ori nu filosof în sens platonician, potrivit dotării sale. Dar, prealabil oricărei opţiuni, el trebuie să înceapă prin a fi filosof în sensul curent, să ştie a cugeta *„more metaphysico"*, să fie deci — e cvasi-acelaşi lucru — *filosof în sensul aristotelismului*.

Filosoful modern are limbajul său singular, dar, spre a putea comunica, trebuie să-l ancoreze în limbajul filosofic „banal". Termenul de *banal* a avut însă altădată semnificaţia de „ceea ce e de uz general".

Cinstea de a fi oferit filosofiei, acum douăzeci şi patru de secole, atâtea din premisele ei psihologice şi din instrumentele ei logico-terminologice care au avut destinul de a deveni banale, adică de folosinţă universală, revine, mai mult decât oricui altuia, lui Aristotel.

ADDENDA

SALONIC, 1978 :
CONGRESUL MONDIAL ARISTOTEL
(Note)
— la a 2300-a comemorare a morţii filosofului —

1. Aproape trei decenii din viaţa sa filosoful din Stagira şi-a petrecut în nordul ariei geografice care constituie azi Grecia. Acest fapt legitimează într-un fel decizia de a se alege, ca gazdă a Congresului, Salonicul. Aflat la distanţe relativ mici de cele două ţinuturi ce au marcat o parte a vieţii Filosofului — Stagira, către est, şi centrele regatului macedonian către nord — Salonicul, prin poziţia lui topografică, a îngăduit participanţilor la Congres să îmbine laolaltă lungile dezbateri academice şi experienţa contactului cu trecutul. E ceea ce au izbutit organizatorii Congresului, făcând să alterneze şedinţele de lucru cu vizitele, începând cu vestigiile macedoniene depozitate în oraşul de lângă Calcidica şi terminând cu pomenitele puncte din est şi nord.

Excursiile la Stagira sau lângă Naussa, în locul unde se presupune că Magistrul ar fi lucrat cu Alexandru — loc ales cu înţelepciune departe de curte, spre a fi scaun de învăţătură nealterat de solemnităţi oficiale, de zorzoanele vieţii de palat — au fost menţionate, dar cele de la Pella, Leucadia, Verghina mai ales instructive.

Planul tematic al Congresului — aflat sub egida profesorului K. Tzatzos, preşedintele din acea vreme al Republicii Greceşti — a cuprins, în patru secţii, raporturile dintre aristotelism, de o parte şi, de altă parte, epocile: postclasică, medievală, modernă şi contemporană. În cadrul primei secţiuni, comunicările aveau

să se ocupe de componenţa aristotelică a gândirii filosofico-ştiinţifice eleniste. Lucrările celei de-a doua secţiuni erau destinate cercetării succesiunii aristotelice în lumea de limbă arabă, în cea iudaică, în Europa de est şi în scolastica Occidentului creştin. Disputele în jurul lui Aristotel în Renaştere şi în epoca postrenascentistă, cum şi preluările, în aceeaşi epocă, din cugetarea Stagiritului aveau să constituie obiectul discuţiilor din secţiunea a treia. Ultima secţiune îşi lua sarcina să se ocupe de amprentele aristotelice în filosofia modernă, în logică, în ştiinţe, în axiologie, etică şi politologie, în estetică şi în antropologia filosofică. Într-o măsură covârşitoare, expunerile au acoperit acest cuprinzător proiect.

Participanţii — vreo două sute, în numele miilor de cercetători contemporani al *Corpus*-ului aristotelic — au numărat printre ei pe mulţi dintre clasiciştii iluştri din zilele noastre. Prezenţa în Congres a specialiştilor neogreci a fost masivă, prestigioasă. Între aceştia, figurile de prim plan ale lui I.N.Theodoracopoulos, octogenarul organizator al întregii acţiuni, Ev. Moutsopoulos, I.N. Bousulas şi mulţi alţii.

2. Congresul, ca oricare altul, a fost câmpul de „înflorire a celor o sută de flori". O varietate nestructurabilă, o pătrundere a sondelor de investigaţie contemporană istorico-filosofică în cute din cele mai ascunse ale celor două mii trei sute de ani de la moartea fizică a Filosofului, o centralizare a studiilor aristotelice contemporane din toate continentele.

Dacă o asemenea eflorescenţă nu poate fi totalizată, nici pusă sub ordinea unui sens generic univoc, nu e mai puţin adevărat că rămâne totuşi expresie a unui moment istoric determinat, momentul acestor decenii, cu profilul lor singular, nerepetabil. De aici, putinţa ca, împreună cu determinaţii constante în mai multe epoci ale cercetării, să se întrevadă note prin care această epocă de reflecţie despre Aristotel îşi afirmă conturul ei particular. Constantă rămâne — numeroase comunicări o mărturisesc — preocuparea de a semnala aporiile, sensurile obscure, pluralităţile de semnificaţii ale unora din textele

Corpus-ului aristotelic, preocuparea de a tinde către clarificări, ori măcar de a propune soluţii interpretative în mai mare măsură satisfăcătoare decât cele de până acum. Clasicişti proeminenţi ai timpului nostru — D.J. Allen, P. Joseph Moreau, P. Moraux şi nu doar aceştia — se prezintă în Congres, preferând operaţii, de altfel remarcabile, de exegeză, de examinare a posibilelor gânduri ascunse în vechile enunţuri.

Poate că unii dintre ascultători ar fi preferat să găsească în fondul comunicărilor Congresului mai multă forţă de sinteză, receptarea sugestiilor aristotelice *în chip mai inventiv*, spre mai multă *nouă filosofare*, dar sporul minuţios şi savant de înţelegere e oricum un bun, a cărui productivitate să se afirme, poate, altă dată.

Aplecarea spre înţelegerea istorică s-a arătat, în ansamblul Congresului, într-o cuvenită corelaţie cu aspiraţia de a pune în valoare datul istoric din punctul de vedere al exigenţelor contemporaneităţii. Un comportament metodologic pozitiv al timpului nostru, dacă este să ne referim nu la unul sau la altul dintre autori, ci la ansamblul comunicărilor. Am considerat întotdeauna că atitudinea de dispreţ faţă de cercetarea istorică în filosofie, în numele „actualismului", e semn de incompetenţă, de opacitate intelectuală, de afirmare a unui scop prin ignorarea unuia din mijloacele indispensabile atingerii lui; e însă la fel de adevărat, pe de altă parte, că simpla interogare a trecutului, străină de preocuparea fructificării lui *filosofice* — prin prisma, nu se poate altfel, a exigenţelor filosofice ale prezentului — este mijloc fără finalitate, este a cizela un instrument spre a-l lăsa mai apoi în părăsire. Or, nota dominantă în masa comunicărilor, privită ca ansamblu, a fost dată de chestiunea de a şti cum rodeşte aristotelismul în diferitele ştiinţe şi practici contemporane, ce resurse noi încă nefructificate ne mai poate oferi. Relevantă, spre a lua un caz determinant, ni s-a părut, în acest sens, informaţia dată de Th. Papadopoulos. Acesta semnala tendinţa frecventă printre gânditorii contemporani africani de a dezvolta valorile culturale din

trecutul lor propriu, chemând spre ei produsele atât de bogate ale izvoarelor greceşti şi egiptene. Cugetarea politică şi etică a multora din ei se referă în special la Aristotel, socotind că pe această cale îşi pun la dispoziţie un tezaur de norme, de valoare universală incontestabilă, liber însă de impactul ideologiilor care-şi dispută azi, în lume, zonele de influenţă. În genere, observa Pavel Czartoryski, în opoziţie cu secolul XIX care, a fost predominant „anti-aristotelic", socotind cugetarea Stagiritului ca „definitiv depăşită", teza unui aristotelism „viu" este specifică secolului nostru.

În măsură covârşitoare, comunicările care au înţeles să abordeze tematica aristotelică drept sursă de valori „vii", s-au angajat pe terenul problemelor social-politice şi, cu insistenţă, mai ales pe acela al antropologiei filosofice. Vedem aici, neîndoielnic, un produs al urgenţei fără precedent cu care marile confruntări social-politice din zilele noastre cheamă atenţia filosofării din toate cele cinci continente spre problematica omului, spre titlul său de destinatar al oricăror strădanii materiale şi spirituale. De aici, în Congres, numărul mare al comunicărilor care, desigur de pe poziţii variate, nu o dată opuse, au ţintit spre temele de practică socială umană, mai concret, spre teme ca cele de *eu, personalitate umană, libertate, imaginaţie, fericire, relaţie cu altul*, în genere spre teme legate de preocuparea de a satisface revendicările ce sunt proprii aspiraţiei promovării Omului.

Legată de o asemenea angajare, o chestiune de ordin metodologic. Se cunoaşte imperativul istoriologic conform căruia istoria filosofiei se cere înţeleasă drept corelaţie dialectică între continuitate – permanenţă, de o parte, şi transformare – ascensiune a conştiinţei filosofice, de altă parte. Cel ce afirmă pur şi simplu „actualitatea" unei antice filosofeme poate intra în conflict cu determinaţia obiectuală de istoricitate (exemplu = neothomismul), cu principiul istorismului. Adepţii istorismului, la rândul lor, cred uneori că, spre a fi consecvenţi, trebuie să nege viabilitatea, de-a lungul timpului, a filosofiei trecute şi,

implicit, însăşi istoria filosofiei (exemplu: L. Althusser). Or, independent de orice premisă teoretică deliberată, afirmată ca atare, câteva comunicări constituie, *în practică*, manifestări ale depăşirii impasului şi totodată, *implicit*, sugestii privind modalitatea teoretică de a-l rezolva. Comparând sistemul categoriilor la Aristotel, pe de o parte, la Whitehead, Nicolai Hartmann, Husserl, pe de altă parte, N.S.S. Raman relevă cu minuţie deosebirile, distanţa logică dintre ele. Dar, din textul filosofului indian rezultă că avem de-a face cu reeditări mai recente ale poziţiei lui Kant, care, deşi considera categoriile aristotelice ca nesatisfăcătoare („*mangelhaft*"), le numea totuşi concepte fundamentale („*Grundbegriffe*"). Se impune o concluzie, în virtutea căreia sistemul categorial aristotelic nu ne mai satisface azi, dar, totodată, noi construim sisteme prin categorii — altfel definite, altfel interpretate decât la Aristotel — ale căror funcţii însă, ca puncte „nodale" ale interpretării onticului, conservă lecţia aristotelică; de asemenea, observăm că gândirea modernă nu poate să nu cugete în cadrul conceptului de „sistem de categorii", concept întemeiat de autorul *Organon*-ului; că operăm cu un sistem având o anumită structură (la Stagirit, doar sugerată) şi deci în spiritul unor principii de corelativitate intercategorială (la Magistrul *Lyceului*, corelativitatea e pusă practic, dar e socotită totodată mai mult sau mai puţin neglijabilă).

Alt caz: Hans Wagner observă în mod întemeiat că noi insistăm azi asupra faptului că în cugetarea timpului nostru teoria „celor patru tipuri de cauze" e dată la o parte. Dar, spune mai departe autorul comunicării, nu ne dăm seama de faptul că, în mare măsură, noi operăm cu ideile acestor cauze, deşi conceptul modern de cauzalitate diferă de cel aristotelic. E încă acceptabil, pe de altă parte — se întreabă Malcolm F. Lowe — ca, în parte cel puţin, să scuzăm pe autorul *Metafizicii* pentru instituirea cauzei finale, sub cuvânt că singurul domeniu unde e introdusă ar fi cel „organic"? Spre deosebire de Lowe, credem că determinaţia finalistă e proprie, potrivit concepţiei Stagiritului,

întregului Univers, nu doar biosferei (sau, dacă se vrea, este astfel, în virtutea vitalizării aristotelice a întregului Univers). Aici, cugetarea modernă preferă să uite de cea antică.

Luând alt câmp al cercetării, Henry Joly arată că este în adevăr departe de *Poetica Lyceului*, estetica teatrului lui Brecht, definită de însuşi făuritorul ei drept „non-aristotelică", dar ducând examenul mai departe, Joly relevă faptul că brechtianismul „funcţionează încă în interiorul unei estetici aristotelice a reprezentaţiei teatrale".

Progresiunea post-aristotelică a reflecţiei e un fapt. Prezentele distanţări de filosofarea aristotelică sunt consemnabile în toate compartimentele cugetării, într-o varietate incomensurabilă. Dar aceasta constituie o varietate la fel de extinsă ca şi cea a modalităţilor în care se produc distanţările pe trasee iniţiate şi adesea schiţate de cugetătorii antici, între care, în prim-plan, Aristotel. Mai jos se va invedera, frecvent, concretitudinea acestei notaţii. În comunicările lui R. Schaerer şi Arto Siitonen, se întâlnesc două enunţuri care dau o sugestivă imagine a obiectului teoretic considerat aici. Primul crede că, urmărind seria istorică a construcţiilor filosofice, putem, în spirit platonician, să considerăm că Ideea filosofului se separă de el însuşi: ea poate să spună mai mult decât el însuşi a spus, să includă un potenţial neştiut de el, potenţial care se va invedera actualizabil ulterior. Siitonen precizează că e vorba de un „Continuum" de transformări în planul problematicii şi a soluţionărilor. La acestea am adăuga însă că, în acest proces, *entelèheia* nu este, ca în concepţia lui Aristotel, primordială faţă de potenţă. Ea, în acelaşi timp există şi nu există în potenţă: procesul mişcării ulterioare a datului potenţial poate naşte produse deloc date în potenţă, ci create de istoria ulterioară a „lucrurilor" şi relaţiilor lor.

Noi, în cugetarea contemporană, nu ne „reîntoarcem" nici la Aristotel, nici la Platon şi nici n-o putem face. Dar istoria filosofiei e un proces unic, în care, prin autoreglare, gândirea se făureşte şi se refăureşte mereu potrivit sensurilor acelei

unicităţi, iar iniţiatori ca Aristotel şi Platon — şi alţii după ei — ne-au instruit despre unele din aceste sensuri. Spre pildă, în contrast cu unele tendinţe contemporane, supra-tehniciste, în spirit pozitivist, în ştiinţe, relevăm un gând din comunicarea lui Troels Engberg-Pedersen (la acesta, pe tema eticii): conceptul aristotelic privind raportul dintre disciplinele practice şi cele teoretice — iar între acestea Filosofia Primă — ne îndeamnă să luăm în considerare, în aria diferitelor discipline, un dublu nivel al discursului, cel de-al doilea ordin fiind tocmai *filosofarea* (teoretică) asupra practicii de ordinul *primului* (aşa cum avem o etică de prim-ordin şi una „de ordinul al doilea sau meta-etică").

Mai consemnăm cerinţa, cuprinsă în mai multe comunicări, de-a reacţiona contra tendinţei contemporane de retranşare izolantă în specializări ştiinţifice restrânse, prin apel către spiritul aristotelic de sinteză teoretică. De asemenea (Peter Weber-Schäfer), de a împotrivi — spre pildă în ştiinţele politice moderne — tendinţelor, fie empiriste, oarbe, fie celor ce caută „adevăruri absolute în fraze normative abstracte", prin revalorizarea spiritului aristotelic de integrare reciprocă între *episteme politike* şi *politike tehne*.

3. Consideraţiile de mai sus asupra „actualismului" în metodologia istoriografiei filosofiei urmează a fi luate în considerare în mod constant ca puncte de referinţă în spicuirile de mai jos, fie că autorii comunicărilor în cauză au procedat sau nu în spiritul lor.

Este vorba de prezenţe aristotelice contemporane. Avem în vedere câteva repere mai semnificative.

Evident, teoria ştiinţei se impune de la sine în primul plan. Aici, Aristotel — spune Wilfried von Sórgenfrei Toerien — ne apare ca un autentic instructor al omului de ştiinţă modern pe tema „cum anume să raţionăm în chip corect". El a schiţat „câmpul total al activităţilor intelectuale ale omului", câmp în care se relevă şi raporturile dintre ştiinţe, de o parte, şi celelalte activităţi intelectuale, îndeosebi artele, de altă parte. În aceeaşi

ordine de idei, e de reţinut reflecţia asupra poziţiilor de interdependenţă sau de supraordinare/subordinare între discipline. Cât priveşte ştiinţa însăşi, de n-ar fi decât textul *Analiticii secunde*, suntem debitori Stagiritului (Hippocrates Apostle) în privinţa modului de-a o defini, a rolului, în ştiinţă, al conceptului de cauzalitate, cum şi în privinţa funcţiilor — de principiu — ale conceptelor, definiţiilor, ipotezelor, axiomelor, demonstraţiilor. A devenit loc comun distincţia aristotelică între expunerea „genetică, funcţională şi cea structurală", constată Jude Dougherty, care examinează mai ales conceptul de potenţialitate şi relevă fertilitatea lui ştiinţifică actuală. Acest destin îşi are stimulentul îndepărtat în teoria substanţei, concepută ca posedând: proprietăţi dinamico-funcţionale, capacităţi semnificative („meaning-powers") şi capacităţi de dispoziţie; în virtutea vechilor notaţii, distingem, referitor la acelaşi concept, între posibilitatea logică şi cea reală, între posibilitatea pasivă şi cea activă.

Îşi păstrează şi azi interesul dezbaterea asupra raportului dintre „Filosofia primă", de o parte, şi de alta, celelalte ştiinţe „teoretice", mai ales matematica. Relevante notaţii despre relaţiile dintre ştiinţe şi filosofia aristotelică a matematicii am observat în comunicarea lui Philon Basileiou. Totodată însă, în acest context, Árpád Szabo a subliniat cu tărie că, în opoziţie cu supoziţia empiristă aristotelică asupra fundamentelor teoriei matematicilor, gândirea matematică modernă construieşte sisteme plecând de la principii ce n-au nimic comun cu empiricul, ba chiar îl contrazic.

Mai multe comunicări au cercetat aportul logicii aristotelice în cugetarea timpurilor noastre, însemnătatea ei pentru teoria ştiinţei, faptul că logica polivalentă, cum arată Lukasiewicz însuşi, s-a inspirat din cugetarea Magistrului din Stagira. Klaus Oeler afirmă la rândul său existenţa, la Aristotel, a „unor teze ce conduc spre logica iraţională modernă".

Păşind pe terenul, mai agitat, al metafizicii, examenul se îndreaptă desigur spre tema ascendentului aristotelic asupra

unor teze filosofice ce variază de la un sistem contemporan la altul, şi, în plus, de la o modalitate sau alta de a înţelege una şi aceeaşi filosofemă aristotelică. Spre exemplu: P. Allan Carlsson relevă şase puncte de bază ale apropierii de Aristotel a „părţii etice" din pragmatismul lui Dewey: opţiunea etică este abordată umanist, e orientată prin acţiune, e dependentă de situaţii, e infra-socială etc. Observăm că noţiunile de umanism, acţiune, situaţie, societate sunt într-un fel înţelese de un pragmatist, în alt fel, să zicem, de un existenţialist şi în cu totul alt fel de un marxist.

Relevantă, într-o ordine de idei similară, este reflecţia asupra conceptului de *existent*. Heidegger reproşa lui Aristotel faptul că ar fi substituit temei *existenţei* existentului, ipostazierea existentului, în speţă a unui Existent suprem care, pe deasupra, în chip nefericit , ar fi „amalgamat" teologicul. În comunicarea sa, Pierre Aubenque înţelege însă altfel punctul de vedere aristotelic; după părerea interpretului francez, cugetării Stagiritului nu i se cuvine, în mare parte, această imputare, căci el „nu a substanţializat existenţa"; la el *ousìa* nu are doar semnificaţia de substanţă. Concluzia sa asupra apropierii de filosoful *Lyceului*, în acest punct, a metafizicii contemporane, are puncte comune cu aceea expusă de Iosef Stallmach, în conformitate cu care analiza existenţială heideggeriană a lui *tò òn hè òn* - τὸ ὄν ᾗ ὄν, (Existentul ca existent) se raportează, în fond, la cea aristotelică. Ca dealtfel şi punctul de vedere categorial analitic al lui N. Hartmann, adaugă Stallmach, deşi cele două interpretări o fac „în chipuri opuse". După cum se ştie, cercetarea conceptului de *ousìa* este inseparabilă de aceea a raportului dintre *dỳnamis* şi *enèrgheia*. Or, Stavros Panou întâlneşte într-un fel opiniile de mai sus, relevând semnificaţiile moderne ale celor doi termeni, ce au ca antecedent evident pe cele aristotelice. În mod predominant se are în vedere în zilele noastre o ordine ontologică descrisă drept tensiune între *dỳnamis* (ca potenţă pură) şi *enèrgheia*, ca „procesualitate pură". O lume al cărei specific e văzut în „caracterul ei transformat" („Wandelcharakter").

Atingem sfera vastă, mult mai zbuciumată, a preocupărilor social-umane. Hans-Georg Gadamer observă, cu temei, în comunicarea sa, rolul pozitiv al vechii viziuni metodologice aristotelice în constituirea disciplinelor umane moderne. Metodologia deductivă a lui Descartes se arată în sfera acestora neadecvată. „Filosofia practică" aristotelică ne este însă de mare ajutor, prin proclamarea valorii de principiu a lui „acesta" (concret empiric). Bernd Effe subliniază, pe o linie similară, fertilitatea actuală a protestului antiplatonician al aristotelismului, în virtutea căruia norma comportamentului uman se desprinde, mai ales inductiv, din „experienţa concretă a practicii de viaţă". Tema existenţei umane, obiect de prim-plan în gândirea zilelor noastre, implică propensiunea spre concret. Vorbind de dimensiunea existenţială concretă a omului, H.P. Florent Merken spune că, după părerea sa, — diferită într-o oarecare măsură de cea reprodusă mai sus, a lui Aubenque — ea rămâne în afara orizontului cugetătorilor greci care erau „esenţialişti", adaugă însă că, pe de altă parte, în ciuda acestui impact al epocii de atunci, nimeni nu s-a apropiat în vechime de tematica existenţei, în speţă cea umană, mai mult decât Aristotel, deşi el nu înceta a fi de asemenea „esenţialist". Reluând conceptul de practică, Bosnjak Branco aduce la tribună punctul de vedere în virtutea căruia, în accepţiune largă, *pràxis* este concepută ca o sinteză între „acţiunea productivă umană, creaţia şi pura operaţie teoretică". Or, este evidentă aici filiaţia triplei diviziuni aristotelice a disciplinelor cugetării *(dianoia)* în teoretice, practice şi creative.

P. Rybicki, redând punctul de vedere al multor gânditori contemporani, crede că „adevărul etern" al aristotelismului se reliefează mai mult ca oriunde în filosofia social-umană. Benedeto D'Amore examinează mai pe larg cugetarea antropofilosofică recentă, în comparaţie cu cea a întemeietorului *Lyceului*. Începe însă cu enunţarea punctului de vedere conform căruia „societatea omului", proclamată de Aristotel, ar trebui înţeleasă doar ca una din dimensiunile „esenţei şi naturii"

omului, fără să observe, credem, că chiar la Aristotel şi nu numai în antropologia filosofică, ştiinţifică, modernă, notele de ansamblu ale acestei „esenţe" suportă impactul socialităţii. Respingând, întemeiat, sociologismul îngust, autorul critică ceea ce el numeşte „a considera dimensiunea sociologică a omului ca dimensiune semantică comprehensivă a tuturor celorlalte dimensiuni". Înclinăm să credem că Rybicki ia drept unilateralitate poziţia ce afirmă primordială, în considerarea omului, condiţia sa de nod al relaţiilor sociale. D. Campanale consideră că punctul său de vedere, similar cu cel al autorului tocmai pomenit, ar găsi argumentul de bază în conceptul aristotelic („natural", nu social) de *suflet*, ca unul ce statorniceşte *entelèheia*, forma şi structura corpului. Omite însă, la rândul său, că cel puţin *entelèheia* este — în limita constantă a calităţii specifice „umane" a fiecărui corp — variabilă, în raport cu relaţiile sociale determinate în care fiinţează oamenii. Ba chiar obiectăm Stagiritului că, de regulă, concepe aceste relaţii ca producându-şi efectele în chip prea dur, fatal, imobilist.

Pertinenţa, pentru antropologia filosofică, a vederilor lingvistice aristotelice este evidenţiată de Euthymios Papadimitriou. Autorul interpretează tezele din *Corpus* referitoare la premisele fizice şi spirituale ale capacităţilor lingvistice, la natura limbajului uman, la simbolurile pe care acesta le utilizează, la funcţiile lui şi importanţa lui pentru intercomunicare. Antropologia filosofică modernă, spune autorul, ar trebui să înveţe încă mult de la modul în care a înţeles Stagiritul limba ca unitate sensibil-raţională, expresie a viziunii sale despre om, ca om total. Despre „conceptul de om total" la Aristotel, vorbeşte şi Gh. Vlăduţescu. Ocupându-se de tehnica apariţiei limbajului uman, N.J. Moutafakis emite punctul de vedere conform căruia, în această temă, s-ar vădi semnificaţii neaşteptate, de autentic interes ştiinţific, ale concepţiei aristotelice asupra lui *noûs poietikòs*. Acesta din urmă este conceput nu ca obiect, ci ca activitate funcţională, ca putinţă de a recepta obiectul cunoaşterii, ca for ce îngăduie individului să cuprindă

forma (universalul) pornind de la individuale. În spirit cu totul modern, suntem astfel conduşi să înţelegem creativitatea lingvistică în termeni de sistem procesual, „similar cu un computer".

4. Întâlnirea mondială de la Salonic arată încă o dată că e greu de imaginat o situaţie în care dezbaterile importante din câmpul filosofiei contemporane să se poată desfăşura neglijându-se clasicii, mai vechi sau mai noi. Nu e vorba în primul rând de a „cunoaşte trecutul", de „folosire a capacităţii lui inspiratoare", de a „deveni mai culţi"; principalul constă în faptul că nu putem aprofunda cu deplină eficienţă, dezvolta, transforma, aşadar împinge înainte, spre viitor, semnificaţiile unor concepte şi filosofeme fundamentale actuale fără studiul clasicilor; adică, fără descifrarea sensurilor originare ale căror modificări sunt cele derivate, sensuri discernabile în cele derivate dacă acestea sunt confruntate cu izvoarele. Altfel spus, studiul izvoarelor este proiectare a gândului, nu în prim rând spre trecut, ci în prim rând spre prezent şi în al doilea rând spre viitor. Caracterul paseist este implicit şi vine doar în al treilea rând. Totodată, dimensiunile a ceea ce s-a păstrat se reliefează prin raportare la ceea ce nu mai aparţine gândirii de acum. Pentru geolog, un izvor secat nu e totuna cu locul unde nu a fost nici un izvor. Acestea sunt moduri de afirmare ale coincidenţei dintre logic şi istoric.

Temele parcurse sunt, s-a văzut, dintre cele de importanţă majoră în cugetarea filosofică a timpului nostru. Perspectiva aristotelică ce le-a reliefat înseamnă, nu doar un omagiu adus Stagiritului, dar, mult mai important, un gen de atestat de soliditate, de plenitudine: persistenţă mai mult decât de două ori milenară a unui câmp de transformări conceptuale. Pentru asemenea teze filosofice, Congresul se înfăţişează ca măsură a lor la „scară Aristotel", aşa cum altele ar putea fi măsurate la „scară Platon", spre a nu ne referi decât la antici.

ARISTOTEL ÎN LEGENDĂ

1. În munţii Holomon ai Calcidicii, la oarecare distanţă de golful Strymon, hărţile de azi indică localitatea Stagira. E acolo un sat, la marginea căruia, pe un platou ce domină valea, un înalt Aristotel în marmură albă îşi dispută cu indicatorul rutier pe care scrie „Stageira", aflat ceva mai încolo, rolul de a oferi un cadru „distins", turiştilor ce pozează fotografului local.

Convenţional e chipul statuar al Magistrului *Lyceului*, convenţională, „academică", viziunea sculptorului, dacă a avut vreuna. Dar principala convenţionalitate e alta. O hartă a Greciei vechi indică pentru antica, autentica Stagiră un punct de coastă sub Holomon. Acolo — nu departe, dar nu aici — a fost cetatea de origină a lui Aristotel. Mărturii arheologice nu există nici acolo, nici aici, dar tradiţia populară a preferat să consacre drept „ stagirită" panta muntelui. În timp ce despre autentica Stagiră ştiu doar documentele literare şi, de la ele, câţiva specialişti, pentru imensa majoritate aici e „Locul". Pitorescul peisajului, însuşirea lui de-a se afla pe un drum frecventat, acestea vor fi fost poate motivele promovării lui în basm, aşa după cum nevoia imperioasă, a noastră a tuturor, de întruchipare a idealurilor, va fi făcut ca un portret născocit, cu bun gust, probabil în vremea Renaşterii şi mereu reprodus de atunci, să permită oricui „recunoaşterea" Stagiritului după trăsăturile feţei.

Dubla poveste care a transformat două ficţiuni într-o îndoită realitate a izvorât din străduinţa atât de omenească de a-l aduce pe Filosof mai aproape, de a-l familiariza cu cei mulţi, pe el ce ocupă o culme a spiritului.

Şi astfel, e greu ca drumeţul, oricine ar fi, ajuns aici, să nu vibreze de emoţie în faţa indicatorului toponimic şi a celui antroponimic, recunoscând implicit, prin logica pateticului, succesul legendei.

Dimensiunile personalităţilor filosofice sunt date de conţinutul operei şi forţa ei de difuzare în spaţiu şi timp, de

capacitatea ei de-a genera, în alte veacuri, semnificaţii şi sugestii, conform chemărilor spirituale ale acelor veacuri. Am văzut însă că există uneori şi o a treia dimensiune, cea legendară, având o incomparabilă putere de afirmare. Un Buddha sau Confucius, amputaţi de adaosul legendar, ar părea celor mai mulţi, diminuaţi.

2. Ne interesează aici *legenda* aristotelică. În speţă ea e consemnabilă întrucât, în virtutea ei, vechiul filosof e solicitat, peste veacuri, să ia sub oblăduirea lui idei apocrife, dar de reală însemnătate umană. Un Aristotel fictiv, să-i spunem „emblematic", care, şi pe această cale, amplifică nu mai puţin patrimoniul etico-literar al mulţimii. În cauză nu mai e aristotelismul, ci mirajul aristotelic. Sunt scântei ce scapără la atingerea dintre geniul cugetătorului şi imaginaţia receptorilor. Cel care le-ar neglija ar comite o eroare la fel de gravă ca a celui care, cercetând istoria milenară a transformărilor conştiinţei sociale, ar înregistra doar efectele autenticităţilor şi ar ignora impactul miturilor, productivitatea lor în acţiunea socială. În Marea Revoluţie Franceză, a operat, cu anumite consecinţe, nu doar raţionalismul enciclopediştilor, dar şi „La Déesse Raison". Istoria filosofică a pithagorismului, a platonismului, sunt dublate de istoria parafilosofică a unor Pythagora sau Platon, legendari însă influenţi.

Tema legendarului Aristotel e aproape la fel de extinsă, în timp şi spaţiu, ca şi cealaltă. Ne vom restrânge, examinând-o mai ales pe fondul unor prezenţe din spaţiul românesc, medieval, prezenţe în două planuri, literar şi plastic.

3. În cel literar, începem cu *Învăţăturile* pe care le scrie, în slavona, domnitorul Neagoe Basarab, pentru uzul fiului său, în al doilea deceniu al secolului XVI, după un model literar de origine orientală şi de vechime imemorială. Domnitorul nu e preocupat de teoria aristotelică. Îl preocupă însă intenţia educativă. Urmăreşte să asigure cea mai mare demnitate şi capacitate de înrâurire sfatului ca cel pregătit pentru domnie să cultive, în opera de guvernare, adevărul, dreptatea şi

generozitatea. Imaginează aşadar o convorbire între Alexandru cel Mare şi ilustrul său dascăl. Alexandru e arătat a provoca surpriza aprobativă a dascălului, atunci când atribuie succesul său promovării menţionatelor valori etice. Este însă evident că Domnul intenţionează să valorizeze, *didactic*, îndeosebi aprobarea dată de filosof. Acesta este un mare înţelept; el, dă a-nţelege Neagoe Basarab, se pleacă însă în faţa acţiunii întruchipată de Alexandru. Trebuie ca renumele filosofului grec să fi ajuns la cunoştinţa atât a principelui român cât şi a fiului său, pentru ca tatăl să-l folosească drept pildă, drept instrument educativ. Acesta pare a spune: dacă marele om al minţii respectă într-atât experienţa de viaţă, fiul nu va găsi un mai înalt îndemn ca să facă la fel, unind deci înţelepciunea cu practica politică.

Semnificaţiile ce urmează se conturează în romane populare şi figuri iconografice ce au avut o largă circulaţie. Specificitatea românească este restrânsă. Interesează, independent de acest ultim element, ce funcţie continuă să dobândească simbolul-Aristotel; ştiind că e vorba de valori culturale de relativ extinsă răspândire, rezultă că, la această scară, deloc măruntă, urmează să fie evaluată şi rezonanţa menţionatelor funcţii.

Cunoscutul roman, *Istoria lui Alexandru al Macedonici*, scris în Egiptul elenistic (sec. III î.e.n.) a trecut prin diverse redactări în culturile europene. Tradus în limba română la finele secolului XVI, a fost recopiat de nenumărate ori. A devenit, treptat, foarte popular, a inclus numeroase adaosuri autohtone şi a lăsat nenumărate urme în folclor şi toponimie[1].

Textul spune acum şi românilor că Aristotel a „prezis" naşterea marelui macedonian şi cuceririle lui. Că, apoi, l-a învăţat într-un an „psaltirea şi psalmii", iar în şapte, „toată filosofia". Magistrul supune pe pupil şi unei probe de iscusinţă militară. Chemat, după cucerire, la curtea asiatică a lui Alexandru, filoso-

[1] N. Cartojan, *Cărţile populare în literatura românească*, vol.I, Bucureşti, Edit. Casei Şcoalelor, 1929, p. 213 sqq; vd. şi Dan Simonescu, text introductiv la *Cărţile populare în literatura românească*, vol.I, Bucureşti, Edit. pentru Literatură, 1963, pp.5-7

ful e denumit acolo „lumină a grecilor şi sfeşnic al Macedoniei", e pus „mai sus decât toţi craii" şi omagiat în cele din urmă ca „patriarh peste toţi patriarhii". În cugetul cititorilor, câţi vor fi fost, şi în acela al ascultătorilor de lecturi, cu mult mai numeroşi, se instituie un Aristotel promotor al supremei înţelepciuni. Despre aceasta din urmă se va vorbi credincioşilor, oameni simpli, dându-i-se printr-un naiv anacronism creştinizant, denumirea teologică de „psaltire"; celorlalţi le este îndestulătoare denumirea de filosofie. Neîndoielnic însă că şi unii şi alţii îi zic „sfânt" celui ce posedă toate darurile spirituale promovabile, în concepţia lor, de către om. Deci ilustrul grec este ca şi un sfânt: căci patriarh e unul singur, dar el e şi mai sus, e „patriarh al patriarhilor".

Floarea Darurilor. A fost întocmită în sec. XIII de către Tommaso Gozzadini, sub titlul *Fiore di Virtù*, a cunoscut prima versiune română la finele secolului XV, căreia i-au urmat altele. A fost imprimată în Ţările Române de cinci ori în patru veacuri, copiată în toate colţurile pământului românesc şi a lăsat „urme asupra literaturii maselor populare"[2]. Lucrarea avea un scop moralizator şi, ca manual şcolar, unul instructiv-educativ, iar toate acestea la proporţii de mase[3]. Sfaturile morale sunt puse sub patronaje ilustre: Pythagora, Socrate, Platon, Seneca şi mulţi alţii. Uneori, traducătorul strecoară şi ceva de la el. Aristotel ne spune că „înţeleptul ţine arma pentru toată imponcişarea", cu alte cuvinte că, în disputele dintre idei, victoria e de partea celui înţelept. El ne sfătuieşte „să învăţăm din trecut", să căutăm „nu norocul, ci mintea": sau, ne arată că învăţătura „se naşte din nevoie". Sunt enunţuri care s-ar fi putut găsi şi la alţi eticieni vechi, dar faptul că nu contravin codului moral şi noetic al Stagiritului, cum şi absenţa fumului de tămâie situează spusele lui Gozzadini la intersecţia dintre drumurile de mit şi de *logos* al tradiţiei aristotelice. De astă dată, cel ce pătrunde în cultura

[2] N. Cartojan, *op. cit.*, p. 195 sqq.

[3] Dan Simonescu, Introducere la *Floarea darurilor*, în *Cărţile populare...*, vol. II, p. 275

populară e un Aristotel laic, cu chip de dascăl universal care, alături de alţii asemenea lui, prezidează orientarea şi îndreptarea morală. Înalta lui prestanţă garantează valoarea îndrumării date şi este invitată să sporească eficienţa educativă a recomandărilor etico-didactice.

Romanul francez *Pierre de Provence et la belle Maguelonne*, din secolul XV, tradus la noi în sec. XVIII sub titlul *Istoria lui Imberie, fecior împăratului al Provenţii*, sau pe scurt, *Imberie şi Margarona*, ce spunea cititorului că „fiul împăratului" a învăţat carte „a lui Aristotel, a lui Omir [Homer], Efripid [Euripide] şi a tuturor filosofilor", nu făcea decât să readucă în atenţie profilul deja cunoscut al filosofului grec. Ordinea numelor arată că autorul francez scria pe urmele legendei, nu pe cele ale erudiţiei. Ca şi în cazul lui Alexandru Macedon, cea mai înaltă instanţă şcolară pentru un fiu de monarh trebuia negreşit să dispună de profesoratul lui Aristotel.

4. Şi acum, iconografie. Cel care, în remarcabila pictură murală exterioară a bisericilor moldoveneşti, întâlneşte, alături de sfinţi, filosofi greci, rămâne surprins. Ei apar în cadrul *Arborelui lui Ieseu*, iar Aristotel figurează în cel puţin cinci locuri: Biserica Metropolitană din Suceava (prezenţă probabilă), Moldoviţa, Voroneţ, Sucevita, toate din sec. XVI (între 1534 şi 1601)[4]. Va apărea într-o vreme ceva mai târziu la Cetăţuia. Mai constatăm prezenţa lui Aristotel, laolaltă cu a altor filosofi, la Biserica „Toţi Sfinţii" din Bucureşti (1728), la biserica Mirăuţi din Suceava, veche, dar pictată între 1898 şi 1903 (aici, fapt aproape unic, filosofii aparţin picturii interioare), la biserica Sft. Nicolae din Iaşi [5].

Arborele lui Ieseu apare în pictura bisericească pe o extinsă arie balcanică, precum şi, rar, în Rusia. În Bulgaria, cu excepţia bisericii din Bacikovo, arborele nu cuprinde pe filosofi. Îl reîn-

[4] Sorin Ulea ne-a vorbit de asemenea despre Biserica din Hârlău (1530) şi de cea de la Probota (1532); aici starea de deteriorare a decorului pictural nu îngăduie, în privinţa aflării lui Aristotel, decât supoziţii, dealtminteri puternice.

[5] Vasile Grecu, *Darstellungen altheidnischer Denker und Schriftsteller in der Kirchenmalerei des Morgenlandes*, Buc., Cultura Naţională, 1924, pp. 65-66.

tâlnim însă, în Ucraina, în Serbia (la biserica Ljeviska, construită în 1309), la Lavra, de la Muntele Athos[6]; aici, dacă nu ne înşelăm, avem cea mai veche reprezentare din toate.

Rostul *„Arborelui"* este acela de a ilustra teza teologică în conformitate cu care „venirea lui Christ", ar fi fost proorocită de tot ce a reprezentat „spiritualitatea acelor veacuri", în speţă, reprezentanţii cugetării elene, ai ermetismului egiptean, ai ştiinţei persane, ai manticii „păgâne" spune Aurora Nasta[7], la care am adăuga şi reflecţia iudaică, reprezentată de pildă prin Iosephus Flavius. Filosofii, între ei la loc de frunte autorul *Metafizicii*, primesc investitura de „profeţi mesianici", cum se exprimă aceeaşi cercetătoare.

Suntem în plină ficţiune. Aceasta ia şi mai mare amploare în textele care, potrivit prescripţiilor cuprinse în *Erminii* – normative dogmatice pentru pictorii bisericeşti – însoţesc chipul filosofilor. Aceste texte stau sub egida formulei: „Înţelepţii elini când au proorocit..."[8].

În altă parte, *Erminia* indică: „Aristotel, filosoful, a spus: «Firea naşterii lui Dumnezeu este fără trudă, căci de la sine-şi se înfiinţează însuşi cuvântul»". De asemenea: „Cel bătrân, tânăr şi tânărul bătrân, tatăl în fiul şi fiul în tată, unul se împarte în trei şi cele trei întru unul de trup întrupăcios, şi născăcios, pământul l-a făcut cerul şi al pământului făcător"[9]. Adică, Aristotel ar fi propovăduit trinitatea în divinitate, filiaţia divină a lui Hristos, întruparea dintr-o fecioară.

Să fie oare întâmplătoare identitatea cu textul despre unitatea „tată-fiu", pe care Hippolytos, în *Philosophumena*, pe la începutul sec. III e.n. îl atribuie lui Heraclit (fr. 50), ori descind cumva ambele filoane din prima dogmatică creştină? S-ar putea ca ecouri ale unor vechi enunţuri „filosoficeşti" să fi răzbătut

[6] Date comunicate de Aurora Nasta.

[7] Aurora M. Nasta, *Contribuţii la problema filosofilor din „Arborele lui Iesei"*, Comunicare la Soc. Rom. de Studii Bizantine, 4, IV, 1968, mss. p. 31.

[8] *Izvodul lui Macarie, despre Ellinogrecia*, în *Cărţi de pictură bisericească bizantină*, de Vasile Grecu, Cernăuţi, Glasul Bucovinei, 1936, p. 146.

[9] În *Iconografia*, Bucureşti, Tip. Cărţilor Bisericeşti, 1903, p. 119.

până în mintea autorilor *Erminiilor*. Informaţii despre un Aristotel, iscusit dialectician şi as al demonstraţiei, odată receptate şi înlesnite de schema: „înţelept = de toate ştiutor = profet", au putut determina amestecarea lui, înduioşetor de naivă, în teologia unor dogme creştine de bază.

Citim aşadar la Voroneţ, pe sulul pus de pictor în mâna lui Aristotel, cuvintele slavone prin care filosoful anunţă naşterea lui Iisus din „fecioara Dumnezeiască". Dacă zăbovim asupra picturii de la Suceviţa, foarte bine păstrată, avem sub ochi un Aristotel (aici, „Arestutel"!) în costum bizantin, cu coroană regească pe cap, cu o scriere în mână: suavă mixtură de însemne, unde, evident, compania sfinţilor presupune absoluta puritate morală, „regalitatea" semnifică funcţia suverană — numită în romanul lui Alexandru, cum spuneam, „patriarhat suprem" —, iar sulul cu scriere, funcţia cărturărească.

La rosturile etice, didactice şi apologetice ale legendei lui Aristotel, consemnate până acum, se adaugă astfel, foarte probabil, încă una, cea politică. Spuneam că *Arborele lui Iesei* e prezent în iconografia aflată sub înrâurirea culturală bizantină, pe o întinsă arie sud-est europeană. Dar nicăieri nu există o asemenea frecvenţă şi într-o asemenea concentrare în timp, nicăieri nu sunt atât de des folosite evocările de filosofi, ca în Moldova veacului XVI: Acest fapt, credem, contribuie la susţinerea opiniei lui Sorin Ulea, însuşită şi de Aurora Nasta, în privinţa semnificaţiei ideologice a *Arborelui lui Ieseu*, semnificaţie întărită de includerea filosofilor, când aceasta are loc. *„Arborele"* era un act de propagandă politico-militară: însufleţirea mulţimii în acţiunea ei de rezistenţă împotriva presiunii otomane[10]. Grăitor e următorul fapt: când *„Arborele"* e în interiorul Bisericii, finalitatea e strict dogmatică şi nu cuprinde niciodată pe filosofii „păgâni". Ei figurează doar în reprezentările exterioare, când semnificaţia este accentuat politică, mili-

[10] Sorin Ulea, *Originea şi semnificaţia ideologică a picturii exterioare moldovenesti*, I, în „Studii şi cercetări de istorie a artelor", nr. 1, 1963, p. 86 sqq; Aurora Nasta, *L'Arbre de Jessé dans la peinture sud-est européenne*, în „ Rev. des Études Sud-Est europ.", XIV, I, 1976, p. 41.

tantă[11]. În acest caz, marea autoritate a unui Platon sau a unui Aristotel puteau fi chemate în susţinerea menţionatului obiectiv fără „profanare", şi nu existau ambasadori mai augusţi ai identităţii spirituale neislamice decât aceşti elini. Moldova secolului XVI se afla sub o gravă ameninţare turcească. Oameni de cultură din acel secol, ca Mitropolitul Roşca, îşi vor fi dat seama de importanţa recursului la figurile filosofilor greci[12], chiar ocolind ştiinţa.

E aici un act de propagandă. Dar aceasta trebuie să fie realistă. Variatele funcţii ale legendei, inventariate mai sus, presupun că o oarecare parte a publicului avea cunoştinţă din auzite de un „oarecare" renumit Aristotel. Numai aşa există o raţiune ca să fie adoptat el, „păgânul", într-un manifest politic creştin. Trebuie deci ca numele său să se fi bucurat de oarecare, fie şi minimă, popularitate. La Voroneţ, el poartă titulatura neaşteptată de „ţar", venită probabil din „popor" — spune V. Grecu — din acele straturi populare ce-l cunoşteau prin romanul lui Alexandru şi-l asociau regelui macedonean[13]. Autorii insistă asupra caracterului *popular* al *Erminiilor*. Aurora Nasta relevă vechimea tradiţiei care patrona compoziţia *„Arborelui"* şi criteriul popularităţii, în selectarea înţelepţilor antici[14].

5. Asemenea filosofi au „profetizat", au fost „aleşi", către atare destin de către Divin, au fost atraşi în sfera sacralităţii, transfiguraţi în hermeşi ai dogmei, îngeri ai Bunei Vestiri. Prinşi de iconografie în legenda mesianică, au fost oare absorbiţi de mistica acesteia? Sau, gestul divulgă cumva faptul că dogma, spre a găsi mai multă crezare, a avut trebuinţă de certificate din partea raţiunii laice, pur pământeşti, cu riscul de a se „păngări"? N-a început oare catolicismul prin a condamna pe cei ce acceptau pe Aristotel, ca să sfârşească prin a-i condamna

[11] Sorin Ulea, *Originea...*, II, în „Studii şi cercetări de ist. a artelor", nr. 1, 1972, p. 53.

[12] Aurora Nasta, *L'Arbre de Jessé...*, p. 42.

[13] Vd.V. Grecu, *Darstellungen...*, p. 26.

[14] Vd. Aurora Nasta, *Contribuţii...*, mss. *passim*.

pe cei ce nu-l acceptau? Oricum însă, dacă în faptul legendar punem accentul pe sanctitate, el poate, eventual, sluji misterului: dar, cu accentul pe raţionalitate, el promovează, mai sigur, umanul. O ambiguitate care devine însă neoperantă în ipoteza în care — aşa cum se întâmplă cu cei mai mulţi, nici bigoţi, nici filosofi — nu rămâne decât obiectul de artă, opulent prilej de satisfacţie estetică.

E *bivalenţa*, ideatică şi poetică, a legendei.

Am văzut mitul Aristotel îndeplinind sarcini etice, politice şi pedagogice. La acestea s-a adăugat sarcina estetică.

Este *funcţionalitatea* legendei.

Dacă prealabila familiaritate colectivă a personajului originar e actul de legitimare a funcţiilor legendei, apoi funcţionalitatea amplifică la rândul ei caracterul familiar şi extensivitatea.

E *popularismul* legendei, condiţie a funcţiei sale sociale.

Personajul istoric se estompează treptat, portretul său popular îl părăseşte şi, intrat în conştiinţa practică a celor mulţi, obţine vitalitatea proprie, se modifică aidoma oricărui lucru viu, dobândeşte alt soi de nemurire decât opera teoretică originară, ia profilul unuia sau altuia dintre timpuri, slujeşte unor misiuni nebănuite.

E *autonomia* (relativă) a legendei.

Personajul autentic împrumută semnificaţii celui emblematic, dar acesta din urmă îşi trage seva şi din alte izvoare, nereperabile, însă adânci. Se naşte un *ortho-mit*, ce se oferă receptivităţii, atât raţionale cât şi patetice a publicului. Mit, desigur, dar atunci când acesta se vădeşte drept component intelectual şi mai ales patetic, al spiritualităţii unei părţi deloc neglijabile a mulţimii, atunci aparţine, ca bun cultural, valorilor realului, autenticului. Deşi un abis îl separă de personalitatea istorică autentică, totuşi el nu-i deteriorează imaginea, ci i-o augmentează.

E *paradoxul*, multiplul paradox al legendei.

TABLE DES MATIÈRES

I. INTRODUCTION 9

1. Préambule 9
2. Ambiance sociale-historique 11
3. Informations biographique 13
4. L'oeuvre 15
5. Formation intellectuelle 18
6. Le systeme 24
7. Coordonnées structurales-stadiales 29

II. FONDEMENTS ONTOLOGIQUES 31

1. Classification „des sciences" 31
2. La métaphysique et la physique 33
3. Les principaux concepts ontologiques 39
4. Une interprétation néothomiste de l'ontologie aristotélique 65

III. THÉORIE DE LA NATURE 68

1. Configuration de l'univers 68
2. Théorie des catégories 73
3. Théorie du mouvement 78
4. Théorie des causes 82

IV. ARISTOTE ET LA THÉORIE PLATONICIENNE DES IDÉES 86

V. ÉLÉMENTS DE PSYCHOLOGIE. LA GNOSÉOLOGIE 100

BCU ASTON UNIVERSITY LIBRARY

1. Théorie de l'âme 100
2. L'objet de la connaissance 103
3. Les instruments de la connaissance 104
4. Processus de la connaissance 109
5. Le problème de l'intellect actif 118
6. Valeur de la connaissance. Critère de la vérité 122

VI. LA LOGIQUE DANS LE SYSTEME PHILOSOPHIQUE D 'ARISTOTE 125

VII. LA BIOLOGIE ARISTOTELIQUE DU POINT DE VUE PHILOSOPHIQUE 142

1. Aperçus d'ordre général 142
2. Coordonnées générales 145
3. Questions de méthode 148
4. Les principaux problemes 151
5. La pensée biologique comme matrice de premier ordre de la philosophie d'Aristote 162

VIII. PHILOSOPHIE DE L'HOMME 174

1. La philosophie „humaine" 174
2. Les problèmes de l'homme 175
a. Le concept d'essence humaine 175
b. Moyens de l'actualisation de l'humain 189
c. Les rapports avec l'anthropologie philosophique platonicienne 192

IX. PHILOSOPHIE SOCIALE 194

1. La société 194
a. La societé et la nature 194
b. Principes fondamentaux 195
c. Normes méthodologiques 200
d. Principes optimales d'organisation de la cité 209
e. Configuration de la société idéale 214
f. Conclusions 217

2. Idées politiques 218

BCU Cluj / Central University Library

3. **Idées économiques** 221
4. **L'éthique** 224
5. **L'esthétique** 231

X. CONCLUSIONS 239

ADDENDA 248

Salonique, 1978: Le congrès mondial consacré à la 2300-ème commémoration de la mort d'Aristote 248
Aristote dans la légende 260

BCUIASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CONTENTS

I. INTRODUCTION 9

1. Preamble 9
2. Social and historical background 11
3. Biographical survey 13
4. The work 15
5. Intellectual formation 18
6. The system 24
7. Structural coordinates by stages 29

II. ONTOLOGICAL BASES 31

1. The classification of "sciences" 31
2. Metaphysics and Physics 33
3. Key ontological concepts 39
4. A neo-Thomist interpretation of the ontology in question 65

III. THE THEORY OF NATURE 68

1. The configuration of the Universe 68
2. The theory of categories 73
3. The theory of motion 78
4. The theory of causes 82

IV. ARISTOTLE AND PLATO'S THEORY OF IDEAS 86

V. ELEMENTS OF PSYCHOLOGY. GNOSEOLOGY 100

1. The theory of the soul 100

BCU CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

2. The object of knowledge 103
3. Instruments of knowledge 104
4. The process of knowledge 109
5. The active intellect issue 118
6. Value of knowledge. The truth criterion 122

VI. LOGIC IN ARISTOTLE'S PHILOSOPHICAL SYSTEM 125

VII. ARISTOTLE'S BIOLOGY IN PHILOSOPHICAL TERMS 142

1. Generalities 142
2. General coordinates 145
3. Matters of method 148
4. Main problems 151
5. Biological reflection, prime matrix of Aristotelian philosophy 162

VIII. THE PHILOSOPHY OF MAN 174

1. "Human" philosophy 174
2. Man's problem range 175
a. The human essence concept 175
b. Human actualization means 189
c. Relation to Plato's philosophical anthropology 192

IX. SOCIAL PHILOSOPHY 194

1. Society 194
a. Society and nature 194
b. Basic principles 195
c. Methodological norms 200
d. Optimum organizational principles of the city-state 209
e. Configuration of the ideal society 214
f. Conclusions 217
2. Political ideas 218
3. Economic ideas 221
4. Ethics 224
5. Esthetics 231

BCU Cluj / Central University Library

X. FINAL REMARKS 239

ADDENDA 248

Aristotle World Congress (Notes): the 2300th commemoration of the philosopher's death; Salonika, 1978 248

Aristotle in legends 260

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Culegere si procesare computerizată: VICTORIA PANTAZOPOL
Tehnoredactare: CARMEN ELENA FLOREA

Coli de tipar: 17,25
Bun de tipar: 31.10.1996

Tipărit: ***Semne***

BCU IAȘI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Epimetheu

Prezentul text are ca obiect *filosofia* aristotelică şi deci lasă politologia, economia politică, etica, estetica din sistemul lui Aristotel în sarcina lucrărilor speciale corespunzătoare, aşa cum a făcut şi cu logica *Organon*-ului. Nu omite însă consemnarea sumară a acestor preocupări, ca unele care, în mintea autorului lor, deşi distincte, intrau într-o unitate de sistem, „metafizică"; nu ar fi cazul să se neglijeze faptul că, în unele privinţe, ele angajează nemijlocit filosoficul.

678496

ISBN 973-44-0196-3

Lei 5 600

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY